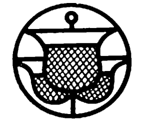
ОЧЕРКИ ИСТОРИИ КУЛЬТУРЫ СРЕДНЕВЕКОВОГО ИРАНА

ОЧЕРКИ ИСТОРИИ КУЛЬТУРЫ СРЕДНЕВЕКОВОГО ИРАНА





АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ОТДЕЛЕНИЕ ИСТОРИИ

КУЛЬТУРА НАРОДОВ ВОСТОКА

Материалы и исследования



Издательство «Наука»

ОРДЕНА ТРУДОВОГО КРАСНОГО ЗНАМЕНИ
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

ОЧЕРКИ ИСТОРИИ КУЛЬТУРЫ СРЕДНЕВЕКОВОГО ИРАНА

Письменность и литература

Главная редакция восточной литературы
Москва 1984

О 95

Ответственный редактор

О. Ф. Акимушкин

Книга представляет собой серию очерков письменной культуры мусульманского периода истории Ирана. В отдельных ее статьях-очерках рассматриваются вопросы авторского самосознания, степени престижности научного и литературного творчества, социального статуса и функции труда поэта и его оплаты, общественного звучания и роли рукописной книги в иранском феодальном обществе.

$\text{О}\,\frac{4402000000\text{-}078}{013(02)\text{-}84}$ КБ-13-54-84

ПРЕДИСЛОВИЕ

Предлагаемая вниманию читателя книга посвящена истории культуры средневекового Ирана. Десятки специальных исследований, научно-популярных работ и сотни статей уже написаны об этой одной из значительнейших культур средневековья. Некоторые ее аспекты рассматриваются и в настоящей книге. Предлагаемое издание не представляет собой монографическое исследование, вместе с тем это и не сборник статей, поскольку в каждом его разделе ставятся (и по мере возможности исследуются) вопросы, значительно выходящие за рамки обычной статьи. Это — очерки, очерки письменной культуры Ирана мусульманского периода его средневековой истории. Известно, что эта культура не является историческим наследием, принадлежащим исключительно современному Ирану, она в известной мере — общее достояние тех сопредельных народов, для которых персидский язык был в определенную эпоху литературным и государственным языком.

Письменное наследие персоязычных народов составляет одну из ценнейших страниц мировой культуры средневековья. Она столь многогранна, что, как нам представляется, не возникает особой необходимости объяснять, почему в «Очерках» освещаются только отдельные этого наследия вопросы и аспекты.

Памятники письменности на новоперсидском языке, дошедшие до нас, служили и служат исследователям первостепенным источником для познания исторического прошлого народов Ирана и Средней Азии, их научного мышления, идеологических течений, художественной литературы, материальной культуры и истории их языков.

Между тем широкий круг вопросов, связанных с развитием средневековой письменности, не получил до настоящего времени освещения в науке. Мы мало знаем о реальных и конкретных обстоятельствах производства этих духовных ценностей, об условиях труда их создателей, в частности о таких значимых категориях культуры, как авторское самосознание, индивидуализация авторства и право литературной собственности, каков был социальный статус писательского труда и его оплата и какова была сравнительная степень престижности научного и художественного литературного творчества.

Не выявлены еще многие важные моменты в постановке книжного дела в средневековом Иране: как развивались формы «публикации» завершенного сочинения и методы обозначения «выходных данных» готовой рукописной книги, какие существовали правила «тиражирования» и последующего копирования списков? Наука еще не извлекла и не обобщила информацию, содержа-

щуюся в источниках, о существовавших формах функционирования художественной литературы в иранском обществе. Все это в целом обедняет наши представления о духовном мире средневекового человека.

Какими бы ни казались на первый взгляд разноплановыми разделы, вошедшие в «Очерки», тем не менее читатель без особого труда заметит, что они тесно связаны между собой как предметом исследования — письменная культура, так и стремлением выяснить социальную роль ее создателей, в какой степени были отражены в их деятельности вкусы, оценки, запросы и настроения современного им феодального иранского общества и как, с другой стороны, созидатели культурных ценностей, в свою очередь, участвовали в формировании общественных взглядов, идей и устремлений.

«Очерки» открываются разделом, посвященным персидской рукописной книге. И это естественно, так как персидская литература из двенадцати веков своего существования одиннадцать бытовала в рукописном виде. Невозможно переоценить роль, которую сыграла в истории персидской культуры рукопись, поскольку именно ей персидская словесность обязана тем, что дошла до наших дней почти во всем своем обилии и разнообразии. Следует заметить, что рукописный период в истории персидской книжности имеет исключительно важное значение еще и потому, что книгопечатание появилось в Иране поздно — в первой четверти XIX в., пройдя при этом два этапа: сначала этап литографского способа печатания, а затем уже в виде типографского набора.

Автор очерка О. Ф. Акимушкин предпринял попытку рассмотреть социальную значимость фигуры переписчика — основного распространителя в рукописном виде того или иного сочинения — через взаимосвязи схемы: общество — переписчик — общество. В очерке также исследованы и проанализированы с разной степенью полноты вопросы создания рукописи (тематика и репертуар, переписка, оформление, почерки и т. п.), ее распространения (стоимость и торговля) и использования. При этом рукописная книга рассматривается, во-первых, как результат культурной деятельности общества и, во-вторых, как инструмент, способствующий развитию духовной жизни этого общества и ее формирующий.

В очерке «Автор и его сочинение в средневековой научной литературе на персидском языке» Н. Д. Миклухо-Маклай весьма детально с привлечением богатого фактического материала исследует вопросы авторства, «выходных данных» сочинения и престижности авторского труда в иранском средневековом обществе в связи с тем, что многие персоязычные произведения дошли до наших дней, сохранив свой «титул», но утратив имя автора.

Н. Д. Миклухо-Маклай приходит к заключению, что средневековый читатель в своей массе мало интересовался происхождением того или иного сочинения научной прозы (чего нельзя сказать о художественной литературе, прежде всего поэзии), т. е. его мало волновало, кто, где и когда написал прочитанный этим читателем труд. Данное обстоятельство привело к характерной особенности — интерес к тому или иному произведению научной литературы (исторической, географической и т. п.), как правило, в очень незначительной

мере или даже совсем не транспонировался на личность его создателя, т. е. автора *.

В чем заключались обязанности средневекового поэта-профессионала, какова была роль литератора в иранском обществе предмонгольского времени — этим вопросам посвящен третий очерк сборника. Исследование стихотворных текстов, относящихся к исфаханской литературной школе, позволило автору очерка З. Н. Ворожейкиной сделать вывод о широком составе художественной литературы, имевшей хождение при меценатствующих иранских дворах, и, следовательно, о полифункциональности литературной придворной службы. Неправомерно сводимая только к функции официального восхваления, поэзия в действительности была включена в широкий круг жизни правителя и его окружения: досуга и увеселения, в политические и религиозные распри.

Диваны придворных профессиональных поэтов показывают, что рамки литературы двора были размыты, определенная часть дворцового репертуара становилась в XII — начале XIII в. общегородским литературным достоянием. Это прежде всего относится к философской и дидактической афористике — популярной в средневековом городе «поэзии мудрости» и к поэзии смеховых и сатирических жанров — *хаджву*. Свое искусство высмеивать «врага» мецената — в стихах поносных, в куплетах и эпиграммах — поэт нередко обращает против городских вельмож и против самого мецената. Поэзия становится в предмонгольское время важным фактором культурной и идеологической жизни города. В очерке охарактеризована также специфика представлений о прекрасном в домонгольской персоязычной поэзии.

Предлагаемую читателю книгу завершает своеобразная энциклопедия по истории средневековой культуры Ирана, составленная С. И. Баевским как свод извлечений из разных персидских толковых словарей — *фархангов*. Сведения персидских толковых словарей отрывочны — специфика фархангов заключается в том, что они приводят значения редкие, иногда второстепенные, однако сопоставление их дает предметную информацию значительной ценности. Систематизированные по 18 рубрикам и документированные, эти сведения мало использованных в науке с этой точки зрения источников характеризуют мир ближнего окружения средневекового человека, расширяя существующие представления о материальной культуре, обычаях, семейно-родственных связях и социальных институтах, относящихся к историческому прошлому Ирана.

Авторы «Очерков» — сотрудники сектора Среднего Востока Ленинградского отделения ИВ АН СССР предлагают читателю ряд своих выводов, полученных в результате многолетней работы над памятниками персидской словесности, которые в известной мере отвечают на вопросы, возникшие в процессе изучения тех или иных аспектов персоязычной культуры.

О. Ф. Акимушкин
З. Н. Ворожейкина

---

* Необходимо отметить, что раздел был написан Н. Д, Миклухо-Маклаем незадолго до кончины, последовавшей 7 апреля 1975 г. Очерк печатается с незначительной редакторской правкой и минимальными сокращениями, которые никоим образом не коснулись выводов автора.

Очерк первый

ЗАМЕТКИ О ПЕРСИДСКОЙ РУКОПИСНОЙ КНИГЕ И ЕЕ СОЗДАТЕЛЯХ

ВВЕДЕНИЕ

Почти одиннадцать веков из своей двенадцативековой истории литература на новоперсидском языке[1] существовала в рукописном виде. Именно рукописная книга явилась заботливым хранителем и передатчиком многообразного наследия письменной культуры Ирана, а также тех сопредельных народов, для которых персидский язык долгое время служил языком поэзии, художественной прозы и историографии. Более того, можно сказать, что все обилие и исключительное разнообразие персидской словесности дошло до наших дней благодаря рукописи, страницы которой донесли до нас обширный эпос и блистательную поэзию, народные предания и математические формулы, данные о движении светил и медицинские рецепты, философские системы и мистические откровения, историческую правду и добросовестный вымысел. Говоря о настоящем и прошлом, книга всегда направлена в будущее, потому что она содержит в себе крупицу аккумулированного общечеловеческого знания, опыта поколений, адресованного потомкам. «Письменное сообщение есть один из видов сообщения,— писал девять веков назад великий энциклопедист Абу Рейхан Бируни,— и, пожалуй, более предпочтительный, чем какой-либо другой, ибо откуда мы знали бы предания народов, если бы не вечные памятники пера» [30, с. 57].

Рукописный период в истории персидской книги имеет исключительное значение еще и потому, что книгопечатание в Иране появилось сравнительно недавно — в первой четверти XIX в.[2]. Но под воздействием многовековой традиции и прочно устоявшейся привычки к рукописи, ее внешнему виду, форме и структуре наборный способ печатания не сразу получил распространение, а на первых порах привился литографский, послуживший как бы переходным этапом к типографскому. Можно предположить, что не последнюю роль в этом сыграли также и интересы весьма многочисленной армии мастеров рукописной

книги, главным образом переписчиков, которые начали исполнять заказы владельцев литопечатен и сыграли активную роль в производстве литографий [3].

* * *

В настоящее время мы являемся свидетелями устойчивого и все более растущего интереса мировой науки к истории книжности [4]. Интерес к социальному звучанию книги, ее роли и значению в жизни общества на разных ступенях его развития не оставил в стороне и персидскую средневековую книгу [5]. Рукопись стала предметом исследования, она помогает нам выяснить те вопросы, о которых либо вообще не говорят, либо весьма глухо сообщают нарративные источники. Например, только простая и далекая от полноты и совершенства статистика, составленная современным иранским ученым Ахмадом Мунзави в 1971 г. на базе 60 тыс. списков [104, с. 283—292; 103, с. 303—309], позволяет поставить вопросы по таким интересным и сложным для решения проблемам, как степень грамотности населения, развитие книжности, соотношение светской и религиозной литератур, популярность отдельных произведений либо отдельных литературных направлений и др. (все эти вопросы в той или иной степени будут рассмотрены нами в процессе изложения). Конечно, не претендуя на их сколько-нибудь полное разрешение, так как, повторяем, изучение персидской рукописной книги началось недавно, мы полагаем, что постановка этих проблем уже назрела. Основное наше внимание привлекают рукописи, а также ее творцы и создатели, заказчики и потребители.

Наконец, в процессе изложения мы будем вести рассказ о наиболее известных представителях «книжного рукоделия» — каллиграфах, художниках, оформителях, переплетчиках. Это объясняется тем, что здесь мы полностью зависим от сведений, сообщаемых нам средневековыми источниками, которые, естественно, уделяли внимание только выдающимся мастерам, работавшим при дворах местных правителей и наместников. О мастерах средней руки и заурядных переписчиках доступные нам памятники не говорят, хотя именно труду этих безвестных мастеров в первую очередь обязана персидская книжность. Мы — по мере возможности — будем касаться этих писцов, используя данные колофонов просмотренных нами рукописей. (Для того чтобы более определенно говорить об этих мастерах, необходимо изучение колофонов рукописей — хотя бы через посредство каталогов — большей части собраний Индии, Ирана, Ирака и Турции, что в настоящее время практически просто невозможно осуществить, потому что они еще ждут своих каталогизаторов.)

Словом, рассматривая рукописную книгу, с одной стороны,

как результат культурной деятельности человеческого общества, а с другой — как инструмент, способствующий развитию духовной культуры этого общества, мы обратимся лишь к некоторым вопросам, связанным с ролью рукописи в жизни социума. При этом мы отчетливо сознаем, что история книги полиаспектна и требует комплексного подхода для ее разрешения.

ЧИСЛО РУКОПИСЕЙ И СТАРЕЙШИЕ СПИСКИ

Совершенно очевидно, что мы никогда не составим себе сколько-нибудь полного представления о всей массе произведенных в Иране рукописей, равно как и о репертуаре персидской рукописной книжности, хотя бы из-за того, что какая-то их часть безвозвратно утеряна для нас[6]. Более того, в настоящее время мы не можем достаточно определенно сказать, сколько же дожило до наших дней персидских рукописей. Причина проста — в различных древлехранилищах мира десятки тысяч рукописей еще ожидают своих каталогизаторов и археографов. Приводились различные оценки их числа как в общем плане, так и по отдельным странам. Например, для Турции: Х. Риттер полагал, что в библиотеках этой страны хранится около 200 тыс. рукописей, причем в Стамбуле — порядка 124 тыс.; по его мнению, четверть этого числа составляют персидские рукописи [193, с. 63, 65]. М. Минуви, известный иранский ученый, склоняется к мнению, что в Турции имеется 30—40 тыс. рукописей на персидском языке [98, с. 42—75]; для Ирана: согласно сообщению И. Афшара на Первом международном конгрессе иранистов (Тегеран, 1966 г.), в Иране (без частных собраний) насчитывается 59 100 списков. В предисловии к русскому переводу исторической части справочника Ч. А. Стори указывается, что «общее их число, по всей видимости, достигает нескольких сот тысяч (по крайней мере не меньше двухсот тысяч)» [130, I, с. 42, примеч. 67]. Эта цифра кажется нам вполне реальной[7].

Цифра эта впечатляюща, а если мы примем во внимание также те рукописи, которые ныне безвозвратно утеряны для нас, то, очевидно, она многократно возрастет[8].

Старейшие персидские рукописи, дошедшие до наших дней, относятся к XI в. Согласно статистике А. Мунзави, их всего 12 [104, с. 286, 290]. Три рукописи из этого числа точно датированы и поэтому представляют громадную ценность для истории создания персидского арабографичного алфавита, персидской палеографии и истории рукописного дела в средневековом Иране и сопредельных странах.

Когда в шаввале 447/январе 1056 г. поэт[9] и будущий лексикограф Али б. Ахмад ал-Асади ат-Туси[10] поставил последнюю точку, в колофоне переписанной им рукописи сочинения Абу Мансура Муваффака ал-Харави *Китаб ал-абнийа ан хака'ик ал-адвийа* («Книга основ по истинам фармакологии»)[11], он, конечно, не предполагал, что спустя девять веков историки персидской книжности столь же часто будут упоминать его, как и исследователи персидского языка и литературы. Так случилось, что время пощадило этот список, и он пока остается старейшей датированной персидской рукописью, дошедшей до наших дней[12].

Личность переписчика этой книги представляет значительный интерес, поскольку в истории персидской литературы многое вышедшее из-под его пера обычно сопровождается словом «первый». Именно он написал первое подражание-дополнение гениальному творению Фирдоуси — героико-эпическую поэму *Гаршасб-наме* («Книга о Гершаспе»), став как бы родоначальником целого свода так называемых циклических поэм[13]. Она была начата Асади в 456/1064 г., а завершена в 458/1066 г. в Нахчеване при дворе тамошнего правителя эмира Абу Дулафа Дайрани. Пробовал он свои силы также в столь своеобразном жанре, как *муназаре* — ода-прение, сочинив пять подобных од. Они не датированы, но какие-то из них были написаны им еще до его приезда в Нахчеван, поскольку в колофоне отмеченной выше «Фармакологии» он называет себя поэтом (*аш-ша'ир*). Наконец, после *Гаршасб-наме* он составляет *Лугат-и фурс* («Лексикон персидского языка»), остающийся самым ранним толковым словарем, равно как и словарем рифм в обширной лексикографической персидской литературе.

С именем этого крупного представителя культуры Ирана связан курьезный случай, относящийся, впрочем, уже к истории иранистики. Опираясь на путаное и весьма далекое от истины сообщение биографа конца XV в. Даулат-шаха Самарканди и интерпретируя его на свой лад, немецкий иранист Х. Эте выдвинул гипотезу о существовании двух Асади — старшего и младшего. Первого, Абу Насра Ахмада б. Мансура, он счел автором *муназаре*, а второго, Али б. Ахмада,— создателем поэмы *Гаршасб-наме* и «Лексикона». Х. Эте считался маститым ученым, поэтому его препарирование имени поэта было воспринято специалистами без должного критического отношения. И лишь спустя 52 года советский ученый К. И. Чайкин блестяще доказал всю надуманность гипотезы Х. Эте и восстановил в полном смысле слова истину, т. е. существование единственного Асади, а не двух [148, с. 158]. В заключение хотелось бы обратить внимание на немаловажное обстоятельство: ведь

«Фармакология» была переписана не профессионалом-писцом, а профессиональным литератором и ученым. Подобные примеры очень часто встречаются в истории персидской книги, и мы будем не один раз говорить об этом. Конечно, можно предположить, как это делает Е. Э. Бертельс [24, с. 78], что Асади переписал этот список, находясь в стесненном материальном положении. Мы же склоняемся к мысли, что «это было вызвано его личными научными интересами» [24, с. 78]. Образованные люди той далекой эпохи всегда отличались известной широтой интересов и энциклопедичностью своих знаний. И именно таким человеком был Али б. Ахмад ал-Асади из Туса. Наконец, с точки зрения палеографии этот список вызывает интерес не только индивидуальной манерой исполнения, но и помогает уяснить пути появления округлого курсивного почерка. Известно, что в XI в. этот почерк окончательно возобладал при изготовлении списков Корана (до этого времени преобладали прямолинейные и угловатые почерки). Именно рукопись *Китаб ал-абнийа* со всей очевидностью показывает нам, как сугубо коранический почерк стал использоваться в Иране при переписке светской литературы [14].

Спустя почти три десятилетия на востоке иранского мира — в Восточном Хорасане или в Мавераннахре — была переписана 24 шаввала 473/7 апреля 1081 г. часть сочинения бухарца Мустамли (ум. 434/1042) *Нур ал-муридин ва фазихат ал-мудда'ин* («Свет для последователей и позор для притязающих»). Это сочинение представляет собой комментарий на известный труд по суфизму *Китаб ат-та'аруф ли-мазхаб ахл ат-тасаввуф* («Книга пояснения по верованию суфиев»), написанный имамом Абу Бакром Мухаммадом ал-Калабади (ум. 380/990) — соотечественником комментатора. Этот список — второй из старейших, — так же как и первый, переписан на бумаге [15].

Там же, в Бухаре, при династии Саманидов было создано еще одно руководство по медицине, посвященное анатомии человека, его болезням и их лечению. Известный врач Абу Бакр Раби' б. Ахмад Ахавайни ал-Бухари, представитель медицинской школы Мухаммада Закарийа Рази (ум. 5 ша'бана 313/26 октября 925) и ученик Абу-л-Касима Мукана'и, решил обобщить свой тридцатилетний опыт врачевания и написал в 60—70-х годах X в. *Китаб ал-хидайат ал-мута'аллимин фи-т-тибб* («Наставление обучающимся медицине») для своего сына, тоже врача. Оно дошло до нас в трех очень старых копиях, одна из которых датирована раби' I 478/июнь—июль 1085 г. и, таким образом, является третьим из старейших списков на персидском языке [16]. В свое время эта книга была приобретена одним врачом по имени Абу Талиб б. Мухаммад б. Аби Зайд ат-

табиб, оставившим две специальные пометы в начале и конце рукописи. В одной он отметил, что 18 раби' II 682/16 июля 1283 г. выправил рукопись по более точному экземпляру, а в другой помете, датированной 710/1310-11 г., он записал, что передает книгу своему сыну Хусайну, начавшему врачебную практику [17].

Таковы три самые старые датированные персидские рукописи (1056, 1081 и 1085 гг.). Заметим, что арабская книжность знает еще более древние списки, из которых старейшим является список, переписанный в 846 г., т. е. более чем за два столетия до *Китаб ал-абнийа.* Для сравнения укажем, что старейшая рукописная книга — *Остромирово Евангелие* (собрание ГПБ им. М. Е. Салтыкова-Щедрина в Ленинграде) — была переписана на пергамене 12 мая 1057 г.

Видимо, следует еще раз напомнить, что здесь мы говорим главным образом о рукописях, в том числе, естественно, о старейших списках, а не о ранних произведениях персидской словесности. Это неадекватные понятия, и рукописи моложе сочинений, в них представленных, более чем на двести лет. Конечно, было бы идеально, если бы известные памятники дошли до нас в списках-автографах либо в прижизненных автору рукописях. Сколько бы тогда было снято мучительных вопросов, смелых гипотез и головокружительных построений! Увы, этого не произошло. До нас дошли ранние произведения (не самые ранние) многообразной и обширной персидской литературы, но дошли в сравнительно поздних копиях, изрядно попорченные многовековым процессом переписки. Сколько бы мы ни сравнивали списков одного и того же сочинения, мы никогда не найдем хотя бы двух его идентичных текстов. С этой точки зрения каждая рукопись уникальна (если бы это было не так, то отпала бы необходимость в сложной и тонкой профессии текстолога).

Бо́льшая часть сохранившихся персидских рукописей XI в. светского содержания: это — четыре списка медицинских сочинений, два — по астрономии, два — по лексикографии, один — по математике, два — по кораническому экзегезу и один — по суфизму. Такое соотношение теологии и суфизма с другими жанрами (1 : 3) удивительно лишь на первый взгляд. Дело в том, что основным языком богословских сочинений был арабский язык, и эта традиция сохранилась в среде духовенства вплоть до недавних дней. Вместе с тем указанная выше цифра чрезвычайно мала даже в сравнении с числом известных нам и сохранившихся в поздних копиях сочинений. Например, Ж. Лазар в своем исследовании рассматривает 51 прозаическое сочинение разных жанров для X—XI вв. (9 и 42 соответственно) [18]. В русском переводе труда Ч. А. Стори для этого же периода отмечено

18 сочинений коранической и исторической литературы (4 и 14 соответственно) [130, III, с. 1755]. Семь из этих сочинений не вошли в исследование Ж. Лазара (трактаты по рецитации и пунктуации Корана). Подсчета стихотворных произведений никто не производил, но можно с уверенностью сказать, что их число, несомненно, в несколько раз превышает число прозаических.

Сравнительно небольшое число прозаических сочинений (главным образом научного характера), созданных в Иране на персидском языке в первые века ислама, можно объяснить не только тем, что определенная их часть просто не сохранилась и погибла в результате стихийных бедствий, в огне пожаров вражеских нашествий, разорений и лихолетья междоусобных войн, а также не только тем, что не обладавший достаточно высоким качеством писчий материал не устоял перед испытанием временем.

Видимо, немалую роль в сложившейся ситуации сыграло и то обстоятельство, что в IX—XII вв. на всем пространстве от Бухары до Шираза и от Газны до Багдада в богословии и научной литературе безраздельно господствовал арабский язык, ставший основным средством обмена идеями и мыслью. (Почти ту же аналогию мы видим в Европе средних веков с ее всеобъемлющей латынью. Разница состояла в том, что латынь была мертвым языком, а арабский — живым языком народа.) Известно, что все сочинения выдающегося врача, химика и философа Мухаммада б. Закарийа ар-Рази (ум. 925) написаны по-арабски. Только один трактат из научного наследия великого хорезмийца Абу Райхана ал-Бируни (973—1048), посвященный проблемам астрологии (*ат-Тафхим*), был написан по-персидски. Причем в среде специалистов высказываются диаметрально противоположные мнения: если одни считают, что трактат представляет собой авторский перевод арабского оригинала [178, с. 58—62], то другие полагают, что «Бируни оставил после себя только арабскую редакцию, которая легла в основу персидского перевода, принадлежащего другой руке» [39, с. 149—150].

Если мы обратимся к произведениям такого выдающегося ученого и врача, как Абу Али Ибн Сина (980—1037), то увидим сходную картину: из почти 250 трактатов и книг [19], которые принадлежат либо относят его перу, лишь два сочинения из того, что написано на персидском языке, не вызывают сомнений в его авторстве — это *Даниш-нама-йи Ала'и* («Книга мудрости для Ала ад-Даула») и медицинский трактат *Рисала-йи набз* («Трактат о пульсе») [178, с. 62, 66; 22, с. 118, 119; 182, с. 101—113]. Все остальное же на персидском языке, что связывают с именем Ибн Сины, более чем сомнительно. Математик, поэт и астроном

Омар Хаййам (1048—1131) не был столь плодовит. В настоящее время известны 12 его трактатов, из них два — *Науруз-наме* («Книга Нового года») и *Рисала фи куллийат ал-вуджуд* («Трактат о всеобщности существования») — написаны по-персидски [116, с. 38—39, 242—243]. Знаменитый Фахр ад-Дин Абу Абдаллах Мухаммад ар-Рази (род. в Рее в 543/1149 г., ум. в Герате в 606/1210 г.) оставил после себя около 119 трудов самой разнообразной тематики — сочинения по логике, лингвистике, математике, медицине, философии и праву. Все они написаны по-арабски, хотя жил он в центрах иранской учености. Подобных примеров можно привести много больше, но мы ограничимся этими, так как они, на наш взгляд, достаточно убедительны.

Из сказанного следует, что, подобно тому как персидская словесность в определенном периоде бытовала в арабской языковой оболочке, такое же явление существовало как естественное отражение первого и в персидской книжности, а это означает, что списки, переписанные в Иране на арабском языке, могут быть с полным правом отнесены к истории персидской рукописной книги, как, впрочем, с таким же правом и к арабской [20].

НЕСКОЛЬКО СЛОВ О РЕПЕРТУАРЕ ПЕРСИДСКОЙ РУКОПИСНОЙ КНИЖНОСТИ

Специалисты, занимающиеся изучением различных проблем персидской классической литературы, в своих исследованиях постоянно сталкиваются с таким малоизученным явлением в рукописной книжности, как явно наблюдаемая избирательность ее репертуара. Этот репертуар создавался в среде образованных кругов средневекового феодального общества Ирана через посредство главных действующих лиц — заказчик-читатель и переписчик. На всех этапах развития общества и книжности эта взаимосвязь оставалась достаточно устойчивой и неизменной, но отношение общества к различным жанрам литературы не было всегда стабильным: каждая эпоха приносила с собой свои оценочные категории, которые определяли отбор текстов для копирования и распространения.

Видимо, этим можно объяснить то, что некоторые ранние памятники литературы в связи с потерей к ним социально-общественного интереса дошли до нас только в очень старых списках. Те же из них, что попали в неблагоприятные условия, не сохранились, и мы знаем о них только из более поздних источников. Таким образом, потеря социального интереса к ним

прервала традицию воспроизводства списков, и наоборот. Нас не удивляет большое количество сохранившихся рукописей религиозно-богословского содержания. Конечно, хотелось бы, чтобы сохранились все восемь поэм и *Диван* Абу Абдаллаха Джа'фара Рудаки (ум. 941) или три поэмы Абу-л-Касима Хасана Унсури (ум. 1039). Но человек средневековья руководствовался несколько иными ценностями в своем отношении к миру, чем мы. «Богословие представляло собой „наивысшее обобщение" социальной практики человека средневековья, оно давало общезначимую знаковую систему, в терминах которой члены феодального общества осознавали себя и свой мир и находили его обоснование и объяснение» [58, с. 12]. Почему, например, до нас дошло почти полторы сотни экземпляров *Тарджума-йи Тарих-и Табари* («Перевод „Истории" Табари») и только один список знаменитого *Худуд ал-алам* («Границы мира»)? Ведь оба сочинения были составлены в X в. Старейший список [21] «Перевода» выполнен в 585/1190 г., а переписка *Худуд* завершена в 656/1258 г. Чем объяснить, что до нас дошло сочинение XIII в. *Джахан-наме* («Книга о вселенной») в четырех копиях XIII, XV и XVIII вв.[22], а труд по всеобщей истории XI в. с уникальным разделом о тюркских народах *Зайн ал-ахбар* («Украшение известий») Гардизи — в двух списках XVII и XVIII вв.?

Еще один пример, который вызывает интерес в связи с фиксацией народной литературы в письменном виде.

Народные романы (*дастан*), возникнув на городской почве на рубеже XI—XII вв. как устное произведение, изустно же распространялись и пересказывались в течение веков профессиональными сказителями. Популярность их была достаточно широка [23]. Но вот что интересно. Одно такое произведение, *Китаб-и Самак-и Аййар* («Книга Самак-и Аййара»), записанное, видимо, в 585/1189 г. профессиональным секретарем-писцом Фарамурзом б. Худададом б. Абдаллахом ал-катибом Арраджани со слов сказителя Садака б. Аби-л-Касима Ширази, дошло до нас только в одном списке первой половины XIV в. В то же время *Абу Муслим-наме* («Книга Абу Муслима»), время записи которой и имя лица, ее произведшего, нам неизвестны, дошла до нас в 38 копиях, представляющих по крайней мере три версии, самая ранняя из которых переписана в XVII в. Соотношение 1 список (XIV в.) и 38 (XVII—XIX вв.), казалось бы, говорит о полной потере читательского интереса к *Китаб-и Самак-и Аййар* в последующие века. Такой вывод, видимо, был бы справедлив для письменных литературных и научных памятников, авторских по своему происхождению, чей текст был достаточно закрепленным и устойчивым. Но мы здесь имеем дело с народными романами, которые могли не нуждаться в переписке и распростра-

няться по традиции профессиональными сказителями-рассказчиками. Следует заметить, что подавляющая часть списков *Абу Муслим-наме* была произведена в Средней Азии и Восточном Хорасане и, можно предположить, для нужд самих сказителей (*киссахан*). Этот вопрос далеко не праздный. Правильное объяснение подобных явлений приблизит нас к пониманию той модели мира, которая отражалась в представлениях человека средних веков в Иране, а следовательно, поможет лучше понять его культурный и духовный мир. Чтобы создать сколько-нибудь приближенную модель культурной жизни социума на каком-либо его этапе, историку культуры более важна множественность и повторяемость явления, чем единичность его проявления.

Репертуар рукописной книжности — это те произведения персидской словесности, которые создавались и распространялись главным образом среди образованных кругов иранского средневековья.

Интересный статистический материал в части числа сочинений дает русский перевод справочника Ч. А. Стори, а также подсчеты А. Мунзави количества зафиксированных им рукописей. Всего по XIX в. включительно справочник Ч. Стори содержит для коранической литературы (в том числе, помимо экзегеза и перевода Корана, сочинения по рецитации, пунктуации, орфографии, глоссарии и конкордансы и др.) 382 названия, раздел же истории (включая историю пророков, ранний ислам и биографию Мухаммада) — 1030. Соотношение впечатляющее. Даже если мы отнесем к разряду религиозной литературы сочинения по истории раннего ислама, истории пророков и жития Мухаммада (каковыми они по сути своей и являются), что составит округленно около 450 названий, то и в этом случае соотношение религиозной литературы и литературы светского содержания (приблизительные цифры 830 и 580) следует признать весьма высоким (примерно 59 к 41%). Конечно, на этой достаточно узкой базе делать какие-либо широкие обобщения нельзя, но факт распространения указанных сочинений весьма интересен. В своих статистических выкладках (по XIX в. включительно) А. Мунзави использовал 30 497 копий (число рукописей, естественно, должно быть меньше, поскольку сочинения малого размера бытовали в сборных рукописях и тематических сборниках). В эту статистику не вошло около 30 тыс. списков, содержащих сочинения по истории, географии и космографии, агио- и биографии, хадисы, документы, сочинения по религиозному праву, белой и черной магии, поэмы (числом 10 004), музыка (277) и т. п. Указанные 30 497 копий А. Мунзави распределил по 24 рубрикам [в действительности 23 рубрики, так как рубрика «литературные дисциплины» (№ 7) включает в себя

повторно рубрики № 15, 17, 18, 19, 20, 23, и тем самым число рукописей ошибочно увеличивается на их сумму — 1794] по числу копий (в нисходящем порядке): 1. диваны — 6192; 2. суфизм — 5758; 3. этика, политика, домострой — 2483; 4. астрономия и астрология — 2385; 5. философия — 1887; 6. медицина — 1768; 7. литературные дисциплины — 1736 (эта рубрика нами не учитывалась, см. выше); 8. лексикография — 1563; 9. коранические дисциплины — 1504; 10. богословие — 1347; 11. математика — 728; 12. изучение природы — 726; 13. куллийаты — 704; 14. энциклопедии — 637; 15. письмовники — 375; 16. химия и алхимия — 344; 17. грамматика — 335; 18. риторика — 334; 19. аруз и рифма — 304; 20. логогрифы — 296; 21. логика — 278; 22. бабидство и бехаитство — 236; 23. художественное письмо — 150; 24. секты — 113. К этому числу мы добавляем 277 списков сочинений по музыке, вошедших в т. 5 и не получивших отражения в статистике, в результате получаем 30 774. Сумма списков религиозно-богословского содержания, включая мистику (т. е. № 2, 5, 9, 10, 21, 22, 24), дает цифру 11 173, остальное — 19 601. Таким образом, с учетом всего вышесказанного эта статистика дает нам процентное соотношение светской и религиозной тематики по спискам 67 и 33. Мы не учитывали 10 004 списка поэм (кстати, также не учтенных в статистике А. Мунзави, но вошедших в т. 4 его труда), поскольку произведения, которые они содержат, требуют тематического анализа. Делать какие-либо выводы на основе даже 30 тыс. списков несколько рискованно, принимая во внимание, что Коран и основная масса богословских и богослужебных сочинений писалась на арабском языке. Все же учитывая данные справочника Ч. А. Стори по произведениям и материалы статистики А. Мунзави по спискам-копиям, можно, видимо, заключить, что сочинений (а следовательно, и рукописей) светского характера, написанных на персидском языке, было не меньше, чем религиозно-богословского [104, с. 284, 287, 290].

ПЕРЕПИСЧИК РУКОПИСИ

Статус и социальное положение

Выше мы уже отметили, что в средние века в Иране производство рукописей на двух языках достигло внушительных размеров и, судя по такому их числу, спрос на книжную продукцию был достаточно широким и постоянным в течение очень длительного времени[24]. Этот спрос (его с полным правом следовало бы назвать социальным заказом) породил целую армию

переписчиков-профессионалов, способных быстро, но при этом аккуратно и грамотно переписать требуемую книгу. Эта армия рекрутировалась различными путями, один из них отмечен А. Мецем [92, с. 158], когда писцами становились люди с образованием, не получившие места и вынужденные добывать себе средства к существованию перепиской книг. Чтобы стать профессиональным переписчиком, недостаточно грамотности и умения писать, нужны такие навыки, как быстрота переписки, четкость и аккуратность почерка, т. е. его «удобочитаемость».

К сожалению, мы не можем сейчас сказать, каким образом готовились переписчики средней руки, хотя в общих чертах знаем, как обучалась элита переписчиков, мастера художественного письма — каллиграфы. Но ведь основная масса книжной продукции создавалась не ими, а обычными переписчиками, а именно о них ничего не сообщают доступные нам источники [25].

Мы знаем, что рукописная продукция была громадной по своим масштабам, а содержание рукописной книги отличалось исключительным разнообразием (чтобы убедиться в этом, достаточно открыть оглавление любого каталога персидских рукописей или перелистать справочники А. Мунзави и Ч. А. Стори). Разнообразие репертуара и количество списков, свободно циркулировавших на книжном рынке, несомненно, отражали интересы и потребности различных сословий и социальных групп тогдашнего персидского феодального общества. Они отражали не только культурный уровень общества, но и его грамотность и образованность. Читательский и рыночный спрос на книгу удовлетворял переписчик, фигура которого по мере роста спроса играла все более заметную роль в жизни города. Хотя переписчики весьма редко писали книги, так сказать, впрок, без определенного заказа, все же они в известной степени формировали «моду» на произведение, поднимали к нему интерес. Любой грамотный житель знал не только адрес каллиграфа, к которому он мог обратиться, если ему хотелось приобрести образец его художественного письма (источники очень часто указывают точное местожительство этих мастеров), но он также знал, где он может заказать либо купить требуемую книгу. В этом отношении мы наблюдаем устойчивую и многовековую традицию: арабский историк ал-Йа'куби (вторая половина IX в.) пишет, что в одном только Багдаде имелось не менее ста продавцов — переписчиков книг, а их лавки находились на особой улице, носившей название Сук ал-варракин [26]; согласно же сообщению А. А. Семенова, в конце XIX — начале XX в. в городах Средней Азии существовали особые ряды книжных торговцев *(раста-йи китабфурушан)* [125, с. 90].

Следовательно, труд переписчика обладал общественным звучанием, а его социальный статус, видимо, как-то отличался от положения его коллеги по профессии в Европе и. России. Действительно, как в Европе (по XVI в.), так и в России (по XVIII в.) производство рукописных книг было сосредоточено в особых мастерских (скрипториях), функционировавших при церквах и монастырях. Основной контингент переписчиков составляли монахи. Это, конечно, не означает, что не было «мирских» писцов, работавших по найму или на рынок, но их число значительно уступало монастырским. Очень любопытный и примечательный факт сообщает известный знаток русской рукописной книги Н. Н. Розов. Он пишет, что «среди 94 известных по именам писцов книг Софийской библиотеки XI—XIX вв. оказалось 22 монаха, 30 священников и диаконов; 42 остальных не указали своей принадлежности к духовному сану. Стало быть, книги старейшей из сохранившихся русских библиотек, в подавляющем большинстве своем богослужебные, почти наполовину обязаны своим существованием отнюдь не духовенству» [27]. Концентрация производства почти всей массы рукописей в подобных мастерских давала возможность церковной организации как устанавливать и определять книжный репертуар, так и проводить строгую идеологическую цензуру. Кроме того, известная монополия на грамотность позволяла церкви использовать книгу в первую очередь для своих нужд. В этой связи знаменательно, что только 3% произведенных в Южной Италии в XI в. рукописей составляли сочинения светского характера [28].

На мусульманском Востоке наблюдается несколько иная картина. Те мастера, что работали постоянно в дворцовых и государственных библиотеках, в штате частных библиотек светских феодалов, обычно были заняты выполнением заказов своего патрона, как правило связанных со светскими произведениями (не считая переписки Корана). Специальных центров переписки при мечетях и медресе, подобных тем, что мы видим в монастырях Европы и России, не было. Правда, имеются сведения о библиотеках при суфийских обителях (*ханака*) в городах Мерве (XII—XIII вв.) [92, с. 148, примеч. 9] и Бухаре (XV в.) [29], где создавались рукописи, а в последней также редактировались сочинения богословского и суфийского содержания, строго выдержанные в рамках догматов ислама. Но отмеченные факты были единичными [30]. Вместе с тем в общедоступных библиотеках при целом ряде мечетей и медресе существовала традиционно устойчивая практика, при которой частным лицам разрешалось переписывать для себя безвозмездно те или иные сочинения из этих библиотек. Более того, известны случаи, когда владельцы личных собраний, завещавшие их таким

библиотекам, в своих дарственных специально оговаривали суммы, которые выделялись ими от доходов соответствующего вакфа на покупку бумаги и писчих принадлежностей. Они должны были бесплатно выдаваться тем, кто пожелает снять копию с какого-либо списка из числа пожертвованных владельцем книг.

Категория переписчиков, работавшая на постоянной службе, составляла незначительную часть от всей армии занятых этим ремеслом. Но справедливости ради отметим, что и они имели право или возможность по выполнении регламентированной нормы брать заказы со стороны. По всей видимости, положение книгописца было достаточно свободным и он, вероятно, зависел не столько от государственного или религиозного контроля, сколько от потребительского спроса на его продукцию.

Отчасти это заключение подтверждается чрезвычайно широкой географией мест переписки книг, которая включает практически все более или менее известные (как большие, так и малые) города средневекового Ирана, а также значительное число селений и деревень. Данное обстоятельство фиксируют каталоги персидских рукописей, приводя сведения колофонов, и это несмотря на то, что писцы гораздо чаще не отмечали место переписки, чем указывали его [31]. Последнее трудно объяснимо, так как здесь не прослеживается даже слабого намека на закономерность.

Столь широкая и повсеместная практика производства рукописей не получила отражения в известных нам нарративных источниках и официальных документах. Эти источники (первые скупо, вторые более пространно) отмечали «собственные» мастерские по производству высокохудожественных списков, функционировавшие при дворах местных правителей, наместников, крупных феодалов и т. п. в Ширазе, Герате, Тебризе, Мешхеде, Исфахане, Бухаре, Самарканде, Йезде и других городах — центрах исторических провинций и столицах феодальных государств, возникавших на территории этого региона. Рукописи, произведенные в этих мастерских, не определяли масштабы книжной продукции в стране, поскольку они не выходили за стены дворца, а их судьба была известна заранее — занять место на полке в личной библиотеке патрона и владельца. Кроме того, их производилось не много, они были очень дороги и доступны чрезвычайно ограниченному кругу богатых меценатов и любителей.

Следовательно, основная, так сказать, товарная масса рукописей создавалась вне стен подобных мастерских, а лаконичные фразы в колофонах «переписано там-то», отмечая широту географии мест переписки, лишний раз убеждают нас в этом. Видимо, географические рамки мест переписки рукописей еще

более расширятся, если мы примем во внимание и нисбу (прозвище по месту происхождения) писца, дающую многообразный материал. Сразу оговоримся, что мы далеки от мысли утверждать, что такая нисба помимо места, откуда переписчик родом, обязательно указывает и на место его работы. Мы также учитываем и имевшую место практику, когда нисба нередко переходила к мастеру от отца или деда. Принимая во внимание все эти обстоятельства, мы все же допускаем возможность того, что нисбы переписчиков все же расширяют наши представления о местах работы персидских писцов.

Выше уже отмечалось, что в «собственных» мастерских работала (практически без исключений) элита мастеров рукописной книги, составлявшая незначительную часть от их общего числа. Например, Кази Ахмад Куми в своем биографическом словаре мастеров книжного дела *Гулистан-и хунар* («Розовый сад искусства»), написанном около 1015/1605-06 г., отмечает 148 мастеров художественного письма (в почерковых стилях *насх*, *сулс*, *та'лиг* и *наста'лиг*) и 35 художников-миниатюристов, художников-оформителей и иллюминаторов образцов письма. Причем бо́льшая часть этих мастеров не были современниками автора — он отметил их согласно сложившейся традиции, следуя за своими предшественниками.

Профессиональный переписчик в средневековом Иране — это ремесленник, занятый перепиской заказанных книг и работавший в одиночку. В этом отношении он напоминает нам лиц «свободной профессии» в Европе.

Из-за отсутствия сколько-нибудь достоверных сведений мы не можем в настоящее время сказать, существовали ли в их среде организации или корпорации, объединявшие их по ремесленно-профессиональному признаку, т. е. цехи или гильдии. Следует заметить, что большинство специалистов, исследующих проблемы средневекового города на мусульманском Востоке, склоняются к мысли, что ремесленные объединения, отдаленно напоминавшие цеховые организации, начали складываться в первой трети XIV в. в Малой Азии[32]. Иран также не являлся исключением. В данный момент не имеется сколько-нибудь веских доказательств в пользу существования в стране корпоративных объединений цехового типа до XIV в. [169, с. 103], хотя сообщение Ибн Баттуты о наличии ремесленных объединений в Ширазе и Исфахане позволяет допустить определенную традицию их существования. Мы далеки от мысли высказывать суждения по этому запутанному и сложному вопросу, но доступные нам материалы (разрозненные и, видимо, далекие от полноты) пока не расходятся с приведенной выше точкой зрения. Вместе с тем это обстоятельство не исключает возможности работы пе-

реписчиков по найму в отдельных частных мастерских, где производились рукописи на рынок [33]. Если мы наблюдаем такое положение в случаях с переписчиками, то, видимо, производство художественно оформленных и украшенных миниатюрами рукописей требовало объединения мастеров «книжного рукоделия» в одном месте. Правда, источники сообщают нам о случаях, когда один и тот же мастер выступал в роли каллиграфа, оформителя, миниатюриста и переплетчика [34]. Но это всегда являлось исключением, а не правилом. И действительно, давно уже обратили внимание на то, что в 20—60-х годах XVI в. значительное число хорошо оформленных рукописей, весьма сходных по почерку, убранству, стилю и цветовой гамме миниатюр, происходило из Шираза. Это обстоятельство само собой уже наталкивало на мысль о, возможно, функционировавших в то время в городе одной или нескольких мастерских, объединявших мастеров различных специальностей и связанных одним трудом — производством рукописей на продажу.

Весьма колоритное пояснение этому факту мы встречаем у автора *Джавахир ал-ахбар* («Перлы известий») Будага Казвини (984/1576), который пишет: «Пишущих наста'лигом в Ширазе много, все подражают друг другу. Посему никоим образом нельзя отличить их почерки. Ширазские женщины переписывают книги, а если они неграмотны, то они выписывают как вырисовывают. Автор [сих строк] отправился в Шираз и проверил: действительно, в Ширазе в каждом доме жена — переписчик, муж — миниатюрист, дочь — оформитель рукописи, а сын — переплетчик. Какую бы книгу они ни захотели, она создается в одном семействе. Если у кого-нибудь появится желание [получить] тысячу украшенных книг, то в течение года из Шираза непременно поступит — все на один манер, так что ни в чем [их] нельзя отличить. Вот шутка Бахрам-мирзы, который говаривал: „В Ширазе каллиграфы сидят без дела, одни — из-за того что их много, другие — по причине того, что [своей работой] все они похожи друг на друга“» [38, л. 109аб].

Вместе с тем, хотя мы не располагаем прямыми указаниями источников о существовании организаций цехового типа среди переписчиков и мастеров рукописной книги и после XIV в., тем не менее распоряжение (*парванче*) шаха Тахмаспа I от ша'бана 983/ноября—декабря 1575 г. на имя известного оформителя рукописей устада Хасана ал-музаххиба ал-Багдади дает возможность предположить, что нечто подобное существовало в Тебризе в то время.

Видимо, нет смысла приводить полностью весь текст, написанный весьма многословно, цветисто и достаточно напыщенно; мы ограничимся лишь двумя самыми существенными фразами:

«...мы пожаловали неповторимому мастеру [нашего] времени маулане Хасану-музаххибу Багдади первенствующее положение и начальствование над группами людей (*джама'ат*) профессий золотильщиков (*музаххибан*), переписчиков (*катибан*), переплетчиков (*муджалладан*), декораторов-оформителей (*наккашан*), златобитов (*тилакубан*) и продавцов — производителей бумаги (*кагазфурушан*) стольного города Табриза... и пусть указанные люди (*джама'ат*), полагая отмеченного [выше] неповторимого мастера эпохи своим начальником и главенствующим [над ними], повинуются [ему], и подчиняются, и не перечат, и не преступают его указаний» [109, с 24—26]. Данное распоряжение — единственный случай, известный нам, касающийся мастеров различных специальностей, объединенных производством рукописной книги. Здесь любопытно следующее обстоятельство. Все эти мастера не состояли на государственной службе и работали либо в частных мастерских, либо индивидуально, а распоряжение составлено таким образом, как будто они работают в придворной мастерской и должны подчиняться новому руководителю, назначенному патроном. Известна практика для Исфахана в XVII в. и позднее, когда глава дворцовой мастерской, в которой работали ремесленники определенной профессии, в то же время являлся членом аналогичного цехового объединения ремесленников в городе и одновременно государственным контролером, следившим за их работой. Однако в 1575 г. Тебриз уже давно не был столицей государства, а Хасан-музаххиб Багдади, хоть и считался фаворитом шаха, не был *китабдаром*, т. е. главой придворной библиотеки-мастерской по производству рукописей; обязанности *китабдара* исполнял в то время маулана Йусуф — известный мастер почеркового стиля *сулс* [4, с. 32].

Итак, книжная продукция, производимая в Иране на двух языках в средние века, была очень значительной по своему объему и насчитывала многие сотни тысяч рукописей, а их создателей — профессиональных переписчиков — было много. Этот факт отмечал уже в 30-х годах XVII в. секретарь голштинского посольства Адам Олеарий, заметивший мимоходом: «...в Персии есть несколько тысяч людей, добывающих себе пропитание писанием таких книг...» [117а, с. 792]. Мы установили, что, как правило, они работали индивидуально, выполняя заказы потребителей-читателей, а также в составе дворцовых и частных мастерских, причем последние обычно работали на рынок. Что же касается профессиональных объединений переписчиков, то доступные в настоящее время источники не дают нам возможности сколько-нибудь обоснованно говорить, что таковые были распространены в средневековом Иране.

Духовная культура средневекового Ирана находила свое проявление прежде всего (не считая архитектуры и живописи) в широком и разнообразном репертуаре словесности, который отражался в громадном по своим масштабам числе произведенных списков. Уже неоднократно упоминавшаяся нами статистика А. Мунзави показывает непрерывный рост количества изготовленных рукописей на персидском языке с XI по XVII в. включительно, и это невзирая на политические и военные бури, пронесшиеся над страной, особенно в годы монгольского нашествия и завоеваний Тимура[35]. Как и чем можно объяснить столь высокий уровень культуры, ее подъем? Вряд ли ответ будет однозначным. Здесь, видимо, можно отметить три, с нашей точки зрения основных, фактора. Прежде всего, рост и развитие городов и связанное с этим процессом появление на политической арене новых социальных слоев, составивших среднее городское сословие — низшее и среднее духовенство, мелкие государственные чиновники, торгово-ремесленная среда, купцы средней руки и т. п. Именно эти слои, как и город в целом, сыграли основную роль в формировании, создании и потреблении духовной культуры, расширили, с одной стороны, ее социальную базу, а с другой — были той питательной средой, в которой она создавалась.

Следует, видимо, также учитывать тот факт, что на мусульманском Востоке в отличие от Европы и России мы не наблюдаем, кроме города, других центров формирования культурных ценностей. Монастырей на Востоке не было. Правда, были дервишеские обители — *ханака*, которые, несомненно, сыграли определенную роль в этом отношении. Но сколь существенной она была, нам в настоящее время неизвестно. Поэтому, видимо, не будет преувеличением сказать, что практически вся персидская книжность создавалась в городе усилиями горожан. Когда мы читаем у А. Олеария: «Редко найдется персиянин, какого бы состояния он ни был, который бы не умел читать и писать, ибо вообще дети посещают там училища с весьма раннего возраста...» [117а, с. 809], то, конечно, секретарь голштинского посольства отнюдь не имел в виду жителей сельской местности: он мог так говорить о тех, с кем ему приходилось постоянно сталкиваться во время пребывания в Иране, т. е. о горожанах.

Во-вторых, после того как в IX в. новая религиозная идеология — ислам — окончательно утвердилась в Иране, в стране начался глубокий и интенсивный процесс создания новой культуры на базе новой идеологии и новой письменности, вызвавший к жизни большое число произведений, первоначально на арабском языке. Процесс этот был сложным и длительным. Сколь трудным и болезненным он был, показывает нам такое своеоб-

разное идеологическое движение, возникшее сугубо на иранской почве, как *шу'убийа*[36].

Наконец, духовная культура уже обслуживает не только феодальный замок, двор правителя или династа. Она по-прежнему связана с феодальной верхушкой общества, но с ростом города ее социальная база расширяется, а она сама прочно утверждается на городском базаре, в худжрах медресе и домах городского «бюргерства» [31, с. 254 и сл.].

Возможно, что были и другие причины, обусловившие рост образованности и грамотности[37], а отсюда — и потребности в широком распространении и производстве книг в средневековом Иране, но отмеченные нами выше мы полагаем наиболее существенными.

Обучение и подготовка

Главным действующим лицом в процессе производства и распространения рукописной книги был переписчик, трудом которого были созданы сотни тысяч рукописей на мусульманском Востоке. К сожалению, все известные нам источники уделяют внимание только элите переписчиков — мастерам художественного письма, каллиграфам, отбор которых в пантеон признанных нам не всегда понятен, поскольку до нас дошли первоклассные подписанные работы мастеров каллиграфии, чье искусство так и не получило признания современников и последующих поколений[38]. В этом отношении весьма примечательна вышедшая в 1969 г. работа наиболее тонкого знатока персидской каллиграфии — иранского ученого Махди Байани[39]. В своем труде он собрал сведения о 1526 каллиграфах в почерковом стиле *наста'лиг*, тогда как все известные нарративные источники не дают нам в общей сложности и 300 имен.

То, что мы знаем о подготовке и обучении профессионального переписчика, не может нас удовлетворить, так как сведения эти чрезвычайно скудны и разбросаны во времени. Даже специальные трактаты по искусству художественного письма, которые создавались признанными авторитетами в этой области, не показывают нам последовательности учебного процесса. В них излагаются сложившиеся в течение многих веков каллиграфической традиции правила, рецепты и навыки этого искусства, а также богатый, накопленный годами творчества опыт авторов этих трактатов (советы, как выбирать бумагу и тростник, рецепты составления туши и цветных чернил, методы очинки калама, упражнения в различных почерках, приемы написания отдельных букв, пояснения профессиональной терминологии

и т. п.). Отчасти этот факт можно объяснить обычным для средневековья ревнивым отношением каждого мастера-профессионала к своим индивидуальным навыкам и секретам: ведь это ремесло его кормило. Но думается, все обстояло несколько проще. Видимо, это был, по мнению авторов, настолько обыденный и повседневный процесс, что они просто проходили мимо него: он не вызывал интереса [40]. Единственно, что они отмечали, так это необходимость таких качеств, как упорство в упражнениях, трудолюбие и усидчивость.

Как правило, школы, в которых готовились профессиональные переписчики, содержали мастера-каллиграфы или признанные авторитеты в области художественного письма [41]. Обучение начиналось с очень ранних лет [42], и, как сообщают источники, состав таких школ в социальном плане был достаточно разнообразным, но в основном обучались дети состоятельных родителей, которым не обязательно было становиться писцами или каллиграфами, но которые должны были обладать красивым почерком, что диктовалось правилами хорошего тона тогдашнего общества. В биографии знаменитого гератского каллиграфа Абдаллаха Харави Таббаха (ум. ок. 873/1468-69), например, говорится, что когда он, снедаемый страстным желанием научиться красивому письму, заглянул в подобную школу, то увидел группу из сыновей аристократов и крупных купцов, занятых упражнениями. В ответ на просьбу послать его в такую школу ему резонно заметил его отец — держатель закусочной: «...там учатся дети государей, а ты — бедняк» [17, 2, с. 360]. В школе другого известного каллиграфа, Мир Саййида Ахмада Машхади (ум. 986/1578-79), по понедельникам и четвергам обучались, согласно словам Кази Ахмада Куми, молодые люди Мешхеда; причем, судя по контексту, это были горожане [56, с. 91]. Сын ученика Мир Имада Хасани — Абу Тураба, каллиграф Мухаммад-Салих Исфахани (ум. 1126/1714), отмечает в своем *Тазкира-йи хаттатан* («Памятка о каллиграфах»), что он около 40 лет обучал всех, кто обращался к нему «из благородных и бедных, тюрков и таджиков и из жителей любой страны, которые приезжали в сей город (т. е. Исфахан.— *О. А.*)» [17, 3, с. 771—772].

Ученики весьма долго и кропотливо изучали и осваивали особенности и основные принципы написания отдельных букв и их сочетаний в разных почерках, повторяя их под наблюдением мастера сотни и тысячи раз, чтобы добиться определенного автоматизма в движении руки и калама. Практическое освоение каждого почеркового стиля (некоторые исследователи насчитывают 36 таких стилей) базировалось на закономерностях, которые были разработаны представителями арабской каллиграфии

(Ибн Мукла — Ибн Бавваб — Йа'кут Муста'сими) в X—XIII вв. Суть состояла в том, что один почерковый стиль отличался от другого строгой математической пропорцией написания как отдельных букв, так и их элементов. Основу пропорции составляла окружность и ромбовидная точка, т. е. знак, который оставляет на бумаге калам при однократном нажатии. За основу отсчета брался *алиф* (первая буква алфавита), а остальные буквы, имеющие как подстрочный росчерк (*даира*), так и надстрочный (*маддат*), соотносились с ним по числу точек в каждой. При обучении письму обычно использовали две системы упражнений: *калами* и *назари*. *Калами* — это многократное копирование образцов почерка (зачастую одного и того же образца) известных мастеров с целью выработки у ученика твердой и верной руки, терпения и усидчивости, внимательности и собранности [43]. *Назари* — это сравнение под руководством наставника образцов письма различных мастеров определенного почеркового стиля, их разбор и анализ. Эта система показывала ученику, как эти мастера применяли те или иные сочетания букв или их элементов [77, с. 142—144].

Это был упорный, длительный и тяжкий труд, и лишь очень немногие становились в результате звездами первой величины в каллиграфии. Но все известные источники, говоря о мастерах художественного письма, непременно отмечают их трудолюбие и стремление к совершенству [44]. Такие мастера и теоретики каллиграфии, как Мир-Али Харави (ум. 951/1544-45) и Маджун Рафики (вторая половина XVI в.), в своих трактатах призывали в процессе обучения использовать достижения старых мастеров с учетом своей творческой индивидуальности, с тем чтобы каллиграф обладал своим, оригинальным почерком, а не копировал слепо своих предшественников. Впоследствии у Мир Имада Хасани (уб. 1024/1615) этот метод получил теоретическое обоснование в термине *машк-и хийали* («творческое упражнение») (ср. [75, с. 15—16]). В больших по числу обучавшихся школах главному руководителю помогали его заместители (*халифа*). Обычно это были его любимые и наиболее талантливые ученики. Например, в Исфахане в школе Мир Имада Хасани вновь поступивших принимал и пестовал его ученик Абу Тураб, впоследствии возглавивший школу после гибели патрона. Однако, как правило, школы были небольшими, около полутора десятков учащихся. После выполнения экзаменационной работы переписчик получал от мастера разрешение на право самостоятельной работы [45] и работал уже индивидуально [46].

Труд переписчика, особенности его работы

Трудно согласиться с тем представлением, которое сложилось в отечественной литературе об интенсивности труда и темпах работы как рядового писца, так и каллиграфа: считается, что интенсивность была невысокой, а темпы — медленными. Между тем источники — и нарративные, и официальные документы — дают нам весьма разнообразный материал, в своей массе не подтверждающий это мнение. Материал этот отчасти носит, видимо, легендарный характер, в котором истина и вымысел причудливо сплелись. Следует заметить, что через сообщения всех нарративных источников красной нитью проходит стремление отыскать в работе переписчика (или каллиграфа) только крайности: либо очень медленная работа, либо очень быстрая. Обычные темпы переписки авторов этих сочинений не интересовали. Они отмечали то, что их удивляло или восхищало в труде писца, то, что не укладывалось в рамки привычного, т. е. что было присуще очень немногим. Вместе с тем мы можем проверить сообщения источников. С одной стороны, такую возможность дают нам пометы и записи переписчиков, сделанные во время и по окончании работы, а с другой — наши собственные подсчеты, произведенные с использованием около ста списков сочинений различных жанров.

Будаг Казвини в *Джавахир ал-ахбар* (окончено в 984/1576 г.) пишет, что известный мастер художественного письма Касим Шадишах, его современник, «обычно писал в день п я т ь бейтов, исправляя и подчищая [их] весьма» [38, л. 110б]. То же самое сообщает Кази Ахмад Куми в *Гулистан-и хунар* (завершено ок. 1015/1606 г.), следуя за своим источником [56, с. 90]. Бухарский историк Мухаммад-Йусуф ал-мунши в *Тарих-и Муким-хани* («Мукимханова история») помещает рассказ, который мы приводим ниже в переводе А. А. Семенова: «„Хаджи,— спросил однажды бухарский хан Абд ал-Азиз (1645—1680) своего придворного каллиграфа Хаджи Ядгара,— сколько можно за день переписать из того, что ты пишешь?“ (Каллиграф был занят перепискою сборника стихов Хафиза.) — „Если я постараюсь, то за день перепишу десять двойных стихов“ (т. е. десять строк). Абд ал-Азиз на это сказал: „Я слышал, что на Дальнем Востоке в течение сорока лет делают одну фарфоровую чашку и сотню за один день — в Багдаде. Какова цена тех и других, ты, несомненно, представляешь. Так же и в этом искусстве. Ты — каллиграф у нас, и мы тебе приказали переписать эту книгу; если за день будет переписано десять двойных стихов, то какое изящество может быть в таком почерке? Если

хватит терпения, пиши только два двойных стиха, а если нет, то — один!“»

И, подчиняясь этому приказанию, Хаджи Ядгар закончил переписку дивана Хафиза через семь лет» [124, с. 154].

Три с половиной года понадобилось выдающемуся мастеру каллиграфии Шах-Махмуду Нишабури, чтобы переписать *Хамсе* Низами для библиотеки шаха Тахмаспа I. Согласно колофону, он начал работу в джумада II 946/октябре—ноябре 1539 г. и закончил ее в шаввале 949/январе—феврале 1543 г. Украшенный впоследствии миниатюрами выдающихся мастеров дворцовой мастерской, этот список стал подлинным шедевром книжной продукции средневекового Ирана [47]. Сын Висала Ширази — Махмуд Хаким по заказу правителя Фарса Мухаммад-Кули-хана Ильхани в течение пяти лет работал над произведением Мирхонда *Раузат ас-сафа* («Сад чистоты»), завершив переписку 3 зу-л-ка'да 1265/20 сентября 1849 г. и рассказав о своей работе в колофоне [48].

Приведенные выше примеры из жизни и работы мастеров каллиграфии показывают, что на создание безукоризненной с точки зрения канонов письма рукописи, в которой бы гармония буквенных соединений сочеталась с твердостью и уверенностью почерка, требовалось не меньше времени, чем на написание композиционно сложной картины.

Вместе с тем в среде переписчиков и каллиграфов высоко ценилась быстрота переписки при обязательном сохранении ясности и четкости письма.

Источники в какой-то степени отразили и эту сторону работы каллиграфа. Гийас ад-Дин Хондамир (ум. ок. 942/1535-36), рассказывая в *Хабиб ас-сийар* («Друг жизнеописаний») о мастере Ма'руфе Багдади, замечает, что он прибыл в Шираз к Искандар-Султану, сыну Умар-Шайха, и вошел в состав его придворной мастерской, подрядившись переписывать в день 500 бейтов стихотворного текста. Как-то патрону сообщили, что Ма'руф Багдади уже два дня, как ничего не пишет. Будучи вызван к Искандар-Султану, тот ответил, что выполнит трехдневную норму в один день: полторы тысячи бейтов были написаны им в присутствии султана к вечеру [49]. Даулатшах Самарканди (ум. 900/1494-95) пишет в своей антологии *Тазкират аш-шу'ара* («Памятка о поэтах»), что мастер Джа'фар Байсонкури (ум. ок. 856/1452) отличался быстротой переписки и мог в течение дня написать тысячу бейтов [202, с. 350].

Кази Ахмад Куми, посвятив короткую новеллу мастеру Сими Нишабури, служившему при дворе Ала ад-Даула, сына Байсонкура (ум. 863/1458-59), говорит: «Известно, что маулана Сими Нишабури в один день сочинил по своей прихоти две ты-

сячи бейтов и написал [их]. И этот предел еще никто из поэтов и переписчиков не преступил» [73, с. 131; 56, с. 59]. Об этом же каллиграфе, согласно труду шейха Мухаммад-Бака (ум. 1094/1683) *Мират ал-алам* («Зеркало мира»), ходила легенда, что однажды, работая от зари до зари, он сочинил и написал 120 писем различного содержания, каждое в десять строк (цит. по [17, 3, с. 750]).

Можно привести много подобных примеров, но мы ограничимся лишь еще двумя. Каллиграф Султан-Мухаммад б. Нураллах (ум. ок. 940/1533-34) мог в день переписать до 600 бейтов [17, 1, с. 275], ученик Мир Имада Хасани — Михраб-бек (ум. 1061/1650-51) переписывал за день до 500 бейтов [17, 3, с. 619].

Вместе с тем сами переписчики очень редко говорят о быстроте, с которой они пишут. И если в колофоне какого-либо списка мы читаем, что список был переписан очень быстро, то это скорее следует понимать как извинение за ошибки, которые писец мог допустить, чем как саморекламу. Аналогичная помета под образцом письма означает только одно — мастер, исполнивший этот образец, сам видел допущенные в нем огрехи.

Необходимо заметить, что каллиграфы и переписчики, работавшие в составе придворной мастерской по производству художественно оформленных рукописей (*китабхане*), выполняли определенную норму переписки — число строк или бейтов в день. Во всяком случае, такой порядок мы наблюдаем в XV в. при династиях Ак-Койунлу и Тимуридах. Очевидно, подобная практика сохранялась и при Сефевидах. Захир ад-Дин Бабур (1483—1530) в своих «Записках» сообщает, что Султан-Али Машхади ежедневно переписывал для Султан-Хусайна Байкары тридцать бейтов, а для Алишера Навои — двадцать [14, с. 210]. Вполне вероятно, что такая практика имела давнюю традицию, поскольку Будаг Казвини замечает в рассказе о знаменитом арабском каллиграфе Йа'куте Муст'асими (ум. 699/1299), что он «каждый день писал... сто арабских бейтов для халифа и семьдесят для вазиров» [38, л. 107б].

До наших дней дошел очень интересный документ, хранящийся ныне в Стамбуле в библиотеке Архива вакуфных актов. Этот документ, написанный Шайх-Махмудом Харави (ум. после 894/1488-89) на имя главы династии (видимо, Йа'куба Ак-Койунлу), указывает точную норму переписки в день, принятую в *китабхане*:

«Нижайший из праха возвышенных, Шайх-Махмуд, почтительно прикладываясь к высочайшему порогу, имеет честь доложить, что вышел августейший указ о переписке рукописей, выполняемой рабом [государева] дворца и [его] учениками, а

именно — сколько каждый может писать ежедневно... Ныне, поскольку об этом вышел указ, коему подчиняется мир, пусть они будут писать ежедневно: маснави — 80 бейтов, а газелей — 50 бейтов художественным письмом. А сей, возвышенный [монаршей милостью] из праха, полностью занят перепиской и по мере возможности старается, хотя еще имеется остаток, [не выполненный] из-за слабости по болезни. Затем по воле Аллаха, как только воздух станет несколько более свежим, он (т. е. Шейх-Махмуд.— *О. А.*) перепишет то [необходимое] количество [бейтов], которое получит одобрение благостного взора» [17, 3, с. 892].

Норма переписки маснави была выше потому, что обычно текст переписывался в четыре колонки (реже — в шесть или две), шел он подряд и почерк был мельче. При переписке газелей, т. е. *диванов*, требовалось больше внимания, так как текст шел в две колонки, почерк был крупнее, кроме того, переписчик прерывал свою работу, чтобы наметить расположение газелей на странице [50].

Несколько выше норма дневной переписки, выведенная нами эмпирическим путем [51] на основе почти ста списков различных сочинений. Это наиболее популярные и, естественно, наиболее читавшиеся в средневековом Иране. В качестве примера мы приведем только несколько наших расчетов:

1. *Хамсе* Низами (Национальная библиотека, Suppl. pers., 1817, Париж), список завершен 1 рамазана 763/24 июня 1362 г., переписчик не указан. В день писалось 166—167 бейтов.

2. *Хамсе* Низами (Биб-ка Восточного ф-та ЛГУ, MSO 345), список завершен в 777/1375-76 г., переписчик не указан. В день писалось от 190 до 204 бейтов.

3. *Хамсе* Низами (ГМИНВ, № 1659 II, Москва), закончен перепиской 14 раби' II 896/24 февраля 1491 г., переписчик не указан. В день писалось 293 бейта.

4. *Хамсе* Низами (ИВ АН СССР, С 1735), завершен перепиской 30 шаввала 899/3 августа 1494 г., переписчик не указан. В день писалось около 160—162 бейтов.

5. *Шах-наме* Фирдоуси (Венская национальная библиотека, N.F. 18), дата завершения списка 9 раби' II 1026/16 апреля 1617 г., переписчик не указан. Часть вторая *Шах-наме* переписывалась в среднем по 186 бейтов в день.

6. *Бустан*, или *Са'ди-наме*, Са'ди Ширази (ГПБ им. Салтыкова-Щедрина, D 380, Ленинград), был завершен знаменитым каллиграфом Баба-шахом б. Султан-Али Исфахани в конце рамазана 986/конец ноября 1578 г. В день Баба-шах писал около 130 бейтов [52].

7. *Хамсе* Низами (Ин-т рукописей АН ГрузССР, Тбилиси),

переписан в середине шаввала 831/конце июля 1428 г. каллиграфом Байазидом ат-Табризи, который писал в день приблизительно 150 бейтов[53].

8. *Хабиб ас-сийар* Хондамира (ИВ АН СССР, D 77, I—II), список завершен 3 шаввала 930/15 августа 1524 г. Дарвиш-Мухаммадом б. Али, который в день писал почерком *насх* почти лист (52 строки).

9. *Мавахиб-и Алийа* Хусайна Ва'иза Кашифи (ГПБ, ПНС 149); писец Нур ад-Дин Хусайн б. Мухаммад отметил начало (л. 6а) и конец (л. 321а) переписки, что встречается очень редко; переписка длилась с 21 джумада I 935 по 14 раби' I 936/31 января — 16 ноября 1529 г. В среднем в день он переписывал чуть более листа (около 50 строк).

10. *Матла' ас-са'дайн* («Место восхода двух светил») Абд ар-Раззака Самарканди (ГПБ, ПНС 231/1—2), переписчик Абди б. Али-мирза, именующий себя «жителем города Кума», закончил работу 6 шаввала 991/23 октября 1583 г. В среднем он переписывал шесть листов в день.

11. *Маджма' ат-таварих* («Собрание историй») Хафиз-и Абру (ГПБ, ПНС 58), переписчик Мухаммад-Тахир б. Абд ал-Джавад, называющий себя «*китабдаром* усыпальницы шейха Сафи ад-Дина в Ардебиле», завершил переписку 10 джумада II 1236/15 марта 1821 г., он писал почти полтора листа в день.

Весьма трудно вывести обычную норму выработки переписчика в день; в каждом конкретном случае это зависело от многих причин и, конечно, от индивидуальных способностей того или иного мастера. Тем не менее приведенные примеры убеждают в том, что писали они достаточно быстро.

В своей работе переписчик практически всегда зависел от заказчика и исполнял то, что последний хотел иметь. Исключение составляли случаи, когда клиент просил сделать для него подборку стихотворений любимых им поэтов, полагаясь на вкус исполнителя. Такие сборники вначале назывались просто *маджму'а*, впоследствии в зависимости от формы, размера и конкретного содержания их начали называть *байаз*, *джунг* или *сафине*[54]. Мода на подобные сборники привилась в Иране с середины XIV в., причем такие списки составлялись не только профессиональными писцами, но также поэтами и отдельными любителями и знатоками поэзии.

Иногда источники как бы мимоходом сообщают нам такие сведения, из которых мы можем сделать заключение, что в среде мастеров наблюдалось явление, отдаленно напоминающее специализацию в переписке определенных сочинений. Мы не беремся утверждать, что именно так и было, скорее, это объяснялось личными склонностями переписчика, а также его профес-

сиональными навыками. Кроме того, любимое произведение, видимо выученное наизусть (еще одна причина ошибок), переписывается быстрее и охотнее.

Мирза Тахир Насрабади в своей антологии (завершена в 1091/1680 г.) [55], говоря о поэте и переписчике Шукухи Хамадани, замечает: «Поскольку существует такая традиция, что, когда хотят, чтобы *Хамсе* Низами и *Хамсе* Амир Хусрау были в одном томе, тогда они пишут стихи Низами в центре страницы, а произведения Амир Хусрау — на полях...» [132, с. 240]. Мирза Хабиб Исфахани в сочинении *Хатт ва хаттатан* («Почерк и каллиграфы»), составленном в 1305/1887-88 г., пишет, что он видел очень много списков произведений Джами работы мастера Абдаллаха б. Мир-и Калана (ум. после 1000/1591-92) [100, с. 38].

Известный индийский каллиграф времени Аурангзеба I (1658—1707), при котором он состоял в должности *китабдара* и писца, Хидайаталлах по приказу патрона главным образом переписывал мелким почерком *Диван* Хафиза [17, 3, с. 960].

По словам Али-Кули-хана Дагистани Вале (1712—1756), переписчик Али Кусари Исфахани, владевший десятью почерками, переписывал обычно Коран, причем писал наизусть без единой ошибки [17, 2, с. 476].

Мухаммад-Ибрахим Куми (ум. 1115/1703-04) занимался исключительно перепиской Корана, списки которого он же иллюминировал и переплетал. Эти списки ценились высоко, и он получал за них большие вознаграждения [17, 3, с. 625]. Добавим к этому свидетельство Адама Олеария: «Алкоран... писаный стоит 15—20 и более рейхсталеров» [117а, с. 792], т. е. 2—2,5 тумана — цена, чрезвычайно высокая для 1637—1639 гг.

Каталоги персидских рукописей показывают, что, например, в Ширазе в конце XV и начале — середине XVI в. работали два превосходных мастера каллиграфии — Мун'им ад-Дин ал-Аухади и Мухаммад-и Кавам Ширази (от последнего до нас дошло около трех десятков списков различных произведений персидской литературы, от первого — немногим меньше). В число переписанных ими произведений входят *Хамсе* Низами, *Шах-наме* Фирдоуси, *Куллийат* Са'ди, *Диван* Хафиза и произведения Джами. Видимо, этот репертуар не случаен. Все эти произведения, за исключением *Дивана* Хафиза, большие по объему, а почерк этих мастеров (средний *наста'лиг* — очень четкий, компактный и ясный) как нельзя лучше подходил для переписки поэтических произведений.

Именно в Ширазе усилиями целой плеяды мастеров в течение XV—XVI вв. создается особая школа в почерковом стиле *наста'лиг*, отличная от хорасанской (центры — Герат и Мешхед) и западноиранской (центр — Тебриз), к которой ее обычно от-

носят. Эта школа отличалась меньшей декоративностью письма, большей компактностью и округлостью его элементов, большим рационализмом и меньшей фантазией мастера. Видимо, она выработалась исходя из чисто утилитарных целей — быстрее, четче и яснее переписывать книги. Конечно, такая манера письма, безусловно, лишала представителей школы значительной доли творческой индивидуальности, а именно: в ширазской школе это самовыражение каллиграфа проявлялось меньше, чем в других школах (о чем и говорит цитированный выше Будаг Казвини), но зато она имела те преимущества, которые ценились потребителями,— стоили такие списки дешевле при сравнительно высоких общих художественных достоинствах письма. Возможно, поэтому в трактатах по каллиграфии мы не встречаем имен ширазских мастеров XVI в.

Несколько слов о почерковом стиле *наста'лиг.* Считается, что этот почерк появился в результате органического соединения наиболее ярких черт, присущих двум почерковым стилям, развившимся на арабской почве,— *насха*, принятого при переписке книг, и *та'лига*, используемого в деловой и официальной канцелярской переписке. Если *насх* — это четкий, ясный, математически пропорциональный и удобочитаемый почерковый стиль, то *та'лиг* курсивен, и им быстро пишут. Соединение именно этих компонентов, наиболее характерных для названных почерковых стилей, породило новый, возникший уже на иранской почве почерковый стиль, получивший название «наста'лиг». *Наста'лиг* очень скоро завоевал популярность, трудившиеся над его совершенствованием целые поколения переписчиков и каллиграфов придали ему красоту пропорций и декоративность. Традиция, принятая в среде мастеров каллиграфии, приписывает создание *наста'лига* таланту Мир Али б. Хасана Табризи (ум. первая треть XV в.). Однако на самом деле все обстояло несколько иначе. Дело в том, что рукописи, дошедшие до нас от середины XIV в., показывают, как постепенно на западе Ирана среди писцов начал получать распространение новый почерковый стиль, в котором можно проследить начатки будущего *наста'лига*; он еще не был столь декоративен и пропорционален, но это был уже курсив и скоропись.

Появление почерка *наста'лиг* было вызвано всем предшествующим этапом развития персидской книжности. Росло число грамотных людей, рос спрос на книгу, распространение которой сдерживалось медленными темпами переписки. Нужен был новый почерк — курсивный и четкий; этим требованиям отвечал *наста'лиг*. По всей видимости, Мир Али из Тебриза был одним из последних мастеров, который ввел в него определенные новшества и обосновал его теоретически в своем трактате. Кроме

того, очевидно, он применил новый способ очинки калама для письма этим стилем. Далее произошло то, что нередко случается в жизни: поколения забыли тех лиц, которые создавали этот почерковый стиль, например Салиха б. Али ар-Рази, переписавшего *Диван* Ахмада Джалаира в Багдаде 1 джумада II 800/19 февраля 1398 г., и прочно связали создание почерка с именем Мир Али Табризи.

Наста'лиг быстро распространился по всему иранскому миру. В силу своих особенностей *наста'лиг* казался специально созданным для передачи поэтических строк; он чрезвычайно наглядно выделял рифмы и редифы (повторы в рифмах одинаковых слов): написанные *наста'лигом*, они в рукописи производили впечатление графически абсолютно совпадающих [76, с. 189]. Хотя *наста'лиг* безраздельно господствовал в рукописях поэтических сочинений, весьма сузив сферу применения другого почеркового стиля — *насха*, последний все же не вышел из употребления, как это случилось с другими почерками (например, с *сулсом*). Убедительным доказательством этому служат великолепные списки, выполненные блестящим персидским каллиграфом, работавшим в почерковом стиле *насх*, Ахмадом Найризи (XVIII в.). *Насх* остался почерком, которым переписывались Коран и другие богословские и богослужебные книги, а также значительная часть исторических сочинений. Правда, разными переписчиками в разное время делались попытки переписывать Коран почерком *наста'лиг*, но подобная практика не получила широкого распространения и не привилась, хотя источники сообщают нам об этих попытках: Будаг Казвини в *Джавахир ал-ахбар*, а вслед за ним Кази Ахмад в *Гулистан-и хунар* сообщают, что Дуст-Мухаммад Харави написал Коран *наста'лигом* [38, л. 111а; 56, с. 99; 73, с. 151]. Последний из указанных авторов говорит, что такую же попытку предпринял каллиграф Малик Дайлами (ум. 969/1560-61), но не успел закончить работу [56, с. 97; 73, с. 150]. Шах-Махмуд Нишабури переписал тем же почерком Коран для шаха Тахмаспа I в Тебризе [17, I, с. 302]. В Библиотеке Салтанати (Тегеран) хранится Коран, переписанный *наста'лигом* в 1093/1682 г. мастером Мухаммад-Хусайном Наурасом Димаванди. В 1268/1851-52 г. придворный каллиграф Насир ад-Дин-шаха Каджара Асадаллах Ширази (ум. 1307/1889-90) переписал в Тегеране Коран, который был иллюминирован два года спустя Абд ал-Гаффаром Табризи.

Некоторые переписчики по окончании работы над очередным списком писали в колофоне о своих радостях и горестях, успехах и неудачах. В отдельных случаях писцы приводили от себя дополнительные сведения об авторе, его произведении, уточняли «адрес» места переписки, указывали точную (привлекая аст-

рономические термины) дату переписки, с гордостью писали о проделанной работе над текстом сочинения, отмечали высокое качество письма и т. п.[56]. Иногда переписчики сообщают нам также о своей предыдущей работе. Так, некий Мухаммад-Риза, исполнивший по заказу Исма'ил-Султана в дер. Мухаммадабад 10 ша'бана 1187/27 октября 1773 г. список *Шах-наме* Фирдоуси (Биб-ка Салтанати, № 12299), отметил, что перед этим он переписал *Хамсе* Низами, *Куллийат* Са'ди, *Диван* Хафиза, *Хафт авранг* («Семь планет») Джами, *Анвар-и Сухайли* («Сияние Канопуса») Кашифи.

Когда же переписчику приносили дефектные списки с просьбой дописать недостающее или заполнить лакуны либо завершить работу, начатую до него, то в этих случаях, как правило, он всегда скрупулезно указывал, какая часть выполнена им, а если было известно, кто начал эту работу, то переписчик обязательно указывал имя предшественника[57].

Очень рано в практике персидских писцов появились стихотворные обращения к читателю в колофоне, сочиненные самими мастерами. Обычно они были анонимными и, кочуя из одного списка в другой, постепенно превратились в трафарет. Появление этих «бродячих» стихов-трафаретов в колофонах связано с известным периодом времени, и с точки зрения определения недатированных рукописей они могут оказать вкупе с другими элементами известную помощь. Несколько примеров. Запись, фиксированная в списках XIV—XVI вв.:

Написал я книгу, потратил время.
Не будет меня — памятью обо мне останется [эта] книга.

Четверостишие, отмеченное в рукописях XV—XVII вв.:

Читатель! Не порицай меня и не хули,
Если в книге допущена будет ошибка.
Исправь ту содеянную ошибку
По великодушию своему. Аллах лучше ведает, в чем истина.

С этим четверостишием удивительно перекликаются слова русского писца XVII в.: «А ще где в книге сей грубостию моей пропись или же небрежением писано, молю Вас: не зазрите моему окаянству, не клените, но поправте, писал бо не ангел божий, но человек, грешен и зело исполнен неведения» [86, с. 84].

Наконец, последний пример, отмеченный в списках XV—XVIII вв.:

Устала душа, и сломалось перо.
Написано здесь худым почерком [13, с. 10—15].

Как известно, в ремесленной среде дети обычно продолжали занятия своих родителей, осваивая под их руководством про-

фессиональные навыки и секреты ремесла. Переписчики, равно как и каллиграфы, а также мастера художественного оформления рукописей, не составляли исключения из этого правила. К сожалению, источники (Кази Ахмад Куми, Искандар Мунши, Али Эфенди и др.), как правило, просто ограничиваются указанием на то, что сын такого-то был также каллиграфом. И вновь в данном случае неоценимую помощь оказывают нам колофоны рукописей, в которых оставленные переписчиками записи позволяют выявить их родословную и приблизительные временные рамки их жизни. В этом отношении особенно интересны рукописи, переписанные в Ширазе во второй половине XV—XVI в. Они позволяют проверить цитированное выше сообщение Будага Казвини и убедиться в его достоверности и точности. В это время в Ширазе работали три семьи потомственных переписчиков[58]. О результатах их деятельности мы вполне можем судить по крайней мере по тем спискам (более 120), которые исполнили представители не менее трех их поколений. Кроме имен, указания на место переписки рукописи, даты завершения этой работы и названия сочинения, которое они переписали, мы не располагаем никакими сведениями о них, так как источники хранят абсолютное молчание.

1. Семья, общими компонентами имени которой были ал-Аухади ал-Хусайни аш-Ширази. Отец — Мун'им ад-Дин Мухаммад-Ибрахим, сын — На'им ад-Дин Ахмад и внук — Садр ад-Дин. Деятельность их падает на 80-е годы XV в. — 40-е годы XVI в. Нам известно 25 списков, изготовленных ими в эти годы.

2. Семья, которую мы условно назвали Кавам и представители которой обычно в конце своего имени писали «...ал-катиб аш-Ширази» («переписчик из Шираза»). Деятельность этой семьи продолжается в течение всего XVI в. Отец — Кавам б. Мухаммад, сын — Мухаммад б. Кавам и внук — Кавам ад-Дин Мухаммад. Известны 43 списка их работы, представленные в различных древлехранилищах мира. Мухаммад б. Кавам, безусловно, был неординарным мастером, если в конце списка *Шах-наме* Фирдоуси (Музей изящных искусств, Бостон, № М.А. 14.691—692: только два последних листа), переписанного им, оформитель и иллюминатор Мухаммад б. Тадж ад-Дин Хайдар музаххиб-и Ширази, сам занятый работой над этой рукописью более двух лет (начало 970 — конец 972/сентябрь 1562 — июнь 1565), следующим образом отозвался о нем: «...чудо [своего] времени маулана Мухаммад-и Кавам, что знаменит в искусстве переписки книг, а в переписке стихов Фирдоуси — бесподобен, прославлен среди людей пера [своим] художественным почерком и известен как „золотое перо“».

3. Семья, общим основным компонентом имени которой было Муршид. Отец — шейх Муршид ад-Дин Мухаммад, сын — Хамдаллах, сын — Муршид ал-Катиб аш-Ширази, известный как ал-Аттар, сын — Абдаллах (ум. в Казвине в 982/1574-75 г. при дворе Тахмаспа I). За исключением последнего сына, Абдаллаха, все они работали в Ширазе, и их деятельность приходится на 90-е годы XV — 70-е годы XVI в. От них дошло 53 списка самых различных персидских сочинений в прозе и стихах. В большей части своих помет они называли себя «писец из Шираза». Второй сын, кроме того, иногда указывал свою профессиональную *нисбу* — Аттар («парфюмер»), что, возможно, указывает на его вторую специальность[59].

Говоря о семействах каллиграфов и переписчиков, нельзя не сказать несколько слов о семье Висала Ширази[60], сыгравшей заметную роль в культурной жизни не только родного Шираза, но и всего Ирана XIX в. Абу Мухаммад Мухаммад-Шафи' б. Мухаммад-Исма'ил Ширази, известный как Мирза Кучик с литературным именем Висал (1197 — раджаб 1262/1783 — июль 1846), был знаменитым профессиональным поэтом, литератором и каллиграфом, снискавшим себе общеиранскую славу искусством писать семью почерками. Обычно по понедельникам в доме Висала собирались на литературные вечера представители интеллигенции Шираза. Известен указ (*фарман*) Мухаммад-шаха Каджара от раби' I 1261/марта—апреля 1845 г., в котором Мухаммад-Шафи' устанавливается ежегодная выплата в 300 туманов по финансовому ведомству провинции Фарс. Эти деньги были выделены дополнительно к такой же сумме, назначенной всей семье. Висал Ширази имел шестерых сыновей, пятеро из которых впоследствии пошли по стопам отца. Первый сын — мирза Ахмад Ваккар (1232—1298/1816—1881) был писателем, поэтом и каллиграфом; второй — Махмуд Хаким (1234—1274/1818—1858) стал поэтом и каллиграфом и также занимался врачебной практикой; третий — Мухаммад Давари (1238—1282/1822—1866) прославился как каллиграф в почерковых стилях *наста'лиг* и *шикисте-йи наста'лиг*; четвертый — Абу-л-Касим Фарханг (1242—1308/1828—1891) занимался литературной деятельностью и профессионально каллиграфией; шестой — Абд ал-Ваххаб Йаздани (1252—1328/1836—1910) считался непревзойденным мастером в стиле *наста'лиг*. Указанные выше 300 туманов после смерти Висала Ширази, согласно *фарману* Мухаммад-шаха Каджара от раби' I 1263/февраля—марта 1847 г., были распределены между его сыновьями как ежегодная дотация.

В каком бы районе или городе Ирана ни работал переписчик, всякий раз, получая заказ на изготовление рукописи, он обговаривал с потребителем-заказчиком условия оплаты выполняемой работы. Обычно оплачиваемая работа сводилась к двум видам: либо переписка выполнялась целиком, за твердо установленную плату *макту'*, поэтому такой подряд получил название *муката'а*, либо каждая часть переписываемого сочинения оплачивалась сдельно (*уджрати*).

В обоих случаях для недобросовестного переписчика открывался широкий простор для обмана заказчика. В первом случае мастер, стремясь как можно скорее выполнить заказ, сокращал по своему усмотрению текст сочинения, содержащегося в рукописи, а во втором он поступал противоположным образом: в текст вносились значительные по объему дополнения, поскольку оплата была по количеству листов. В известной мере (помимо широкой популярности) мы, видимо, обязаны подобной практике тем, что если в XV в. число газелей *Дивана* Шамс ад-Дина Мухаммада Хафиза Ширази (ум. 792/1389-90) не превышало пятисот, в XVI в. колебалось в пределах шестисот, то в XIX в. мы встречаем списки, в которых число газелей достигает восьмисот. Подобных примеров можно было бы привести великое множество, история текстологии дает нам для этого богатый материал. Особенно повинны в обмане заказчика известные мастера и знаменитые каллиграфы. Ведь не секрет, что в практике современных текстологов при подготовке к изданию текста какого-либо сочинения в качестве основного еще никогда не привлекался список, переписанный признанным мастером художественного письма. Шедевры каллиграфического искусства, радуя взор знатока и ценителя красотой и четким ритмом почерка, гармонией его линий и форм, в то же время вызывают досаду у специалистов-филологов засоренностью и ненадежностью текста представленных в них сочинений. Естественно, что особенно тяжкая судьба в этом отношении выпала на долю тех сочинений, что были особенно популярны в средневековом Иране: *Шах-наме* Фирдоуси, *Маснави-йи ма'нави* Джалал ад-Дина Руми, *Гулистан* и *Бустан* Муслих ад-Дина Са'ди Ширази, *Диван* Хафиза. Каждое из этих сочинений дошло до нас в нескольких сотнях копий[61].

Текстологические исследования показывают, что обычно наиболее близко к оригиналу воспроизводились сочинения по алгебре и геометрии, астрономии и химии, медицине и минералогии и т. п., т. е. то, что мы сейчас бы назвали точными и естественными науками, а также труды по различным вопросам бого-

словия. Последние проверялись знатоками-богословами, которые в случае необходимости ставили на них помету, подтверждавшую их соответствие оригиналу и разрешавшую ими пользоваться (*иджаза*) [62].

Иначе обстоит дело с текстами других жанров персидской рукописной книжности — поэзией [63], «художественной» прозой, историей, космографией, агио- и биографией и т. п. Когда известный современный иранский ученый Муджтаба Минуви пишет: «...иранские переписчики (за исключением ничтожного числа) имеют обыкновение, когда снимают копию с какой-либо книги, писать все, что заблагорассудится их каламу. Впоследствии они уже не сверяют написанное с оригиналом, который копировали, и оставляют неисправленными ошибки, возникшие в процессе переписки» [99, с. 5],— этот упрек в адрес писцов в одно и то же время справедлив и несправедлив. Он справедлив с позиций современного отношения к письменному наследию и требований к человеку наших дней, справедлив также в отношении небрежных, невнимательных и малограмотных средневековых переписчиков [64].

Но справедлив ли будет такой подход к средневековому переписчику или грамотному человеку вообще (рукописи переписывались не только профессионалами)? Можно ли к нему подходить с нашими мерками: ведь мы практически весьма слабо и туманно представляем себе тот комплекс оценок, которыми он руководствовался в своей повседневной духовной жизни.

Думается, что все «исправления», искажения и ошибки, которые мы встречаем в рукописных текстах, можно было бы свести в принципе к двум группам. Первая — ошибки и описки, связанные с технической стороной работы и совершенные случайно: по недосмотру, при переписке на слух, под диктовку [65], по небрежности или непониманию текста и т. д. К другой группе относятся «исправления», внесенные в текст сознательно, они по сути своей носят уже редакционный характер (мы не касаемся в данном случае преднамеренных идеологических подновлений). Действительно, как бы ни был добросовестен переписчик, как бы ни был он грамотен и образован, он, копируя сочинение, написанное за сто, двести, а то и более лет до него, не мог — чисто психологически — не вносить в текст отдельных изменений. В известной степени этого от него требовали как представления и критерии его эпохи и среды, так и такая всеобъемлющая система, как родной язык. Осовременивая своими «исправлениями» язык памятника, упрощая синтаксис и обороты, вводя пояснительные бейты к тексту, переписчик отнюдь не считал, что он искажает текст автора, наоборот, он полагал, что приближает его к своим современникам, облегчая им его вос-

приятие [128, с. 160—161]. Известно, что на мусульманском Востоке понятие авторского права было весьма и весьма туманным. Подобной практике способствовала и сама литература, в которой благодаря широко используемым методам заимствования, подражания и ответа-*назире* стиралась разница между прошлым и настоящим.

Неудивительно, что недоброкачественные списки, вышедшие из-под калама писца, вызывали как нарекания заказчиков, так и недовольство авторов. Весьма колоритный рассказ приводит Алишер Навои (1441—1501) в *Маджалис ан-нафа'ис* («Собрание утонченных») о случае с известным гератским мастером нанесения золотого крапа в рукописи Абд ас-Самадом Машхади[66], который время от времени выступал в качестве переписчика. Однажды Алишер Навои поручил ему переписать *Диван* Абд ар-Рахмана Джами. Когда каллиграф закончил свою работу, Навои передал список автору, с тем чтобы тот проверил текст. Спустя несколько дней Джами сказал Навои: «Писец так переписал книгу, что похоже, он обязался не написать ни единой строки без ошибки». В свою очередь, Навои попросил Джами собственноручно выправить копию. Джами выразил согласие и, внеся необходимые исправления, написал поверх списка своей рукой следующее *кит'а*:

Каллиграф, как ланиты красавиц,
украсил слова мои прекрасным почерком.
Но вот [беда] — повсюду в них из-за ошибок переписки
то что-либо добавлено, то [чего-то] недостает.
Внес я в них исправления своей рукой,
хотя и не получилось так [красиво], как мне бы хотелось.
Я выправил все, что он сотворил
с моими стихами своим письмом [17, 2, с. 402].

Известный поэт XVI в. Мухаммад б. Сулайман Фузули (ум. 963/1555-56) в предисловии к своему сборнику азербайджанских стихов просил защиты «...от того глупого писца, круглого невежды, чье дурное перо является киркой, разрушающей здание просвещения, а калам, наводящий тоску, служит зодчим, воздвигающим здание глупостей. Он то одной точкой превращает „любовь“ в „мучение“, то, изменив одну букву, заставляет читать слово „благо“ как „бедствие“...».

Пусть станет несчастным скитальцем, подобно перу,
тот безмозглый,
Чей калам служит ломом, разрушающим основу просвещения.
Почерком он украшает облик слов, но какая польза [от этого],
Коль он чернотою (т. е. ошибками) своего письма скрывает,
как завесой, красавицу смысла [10, с. 78].

Эти примеры отражают вполне понятную реакцию недовольства авторов, которая на первый взгляд кажется несколько гипертрофированной. Но вот один из редких официальных документов, составленный по приказу Султан-Хусайна Байкары (1469—1506) на имя знаменитого каллиграфа Султан-Али Машхади (1435—1520) (приведен нами в сокращении): «Да знает квинтэссенция каллиграфов Мавлана Низам ад-Дин Султан-Али... поскольку наши личные сборники, переписанные его редкостным по красоте пером, оказываются наполненными множеством ошибок и погрешностей и исправление [их] в столь очаровательном письме никому не возможно, [выходит] так, как говорят. Стих:

Ничего не стоит одежда
Наполовину из атласа, наполовину из паласа...

Несмотря на то что он прекрасно разбирается в книге [наших] тюркских стихотворений, а равно в правилах поэзии столь же высокосведущ, чрезвычайно странно видеть это в его работе. Непреложно ведь установлено, что нужно писать [точный] смысл и такое же расположение слов одного бейта и даже одного стиха, как у поэта, и как можно лучше вникать в каждую [его] мысль. И если порча, вызываемая отсутствием выдержки каллиграфа или опискою его пера, коснется основных принципов произведения [писателей], то это будет причиною расстройства мысли [автора], и ущерб в этом тяжело отзовется на его сердце...

Вывод из приведенного тот, что так как направление мысли поэта обусловливается его способностью к стихосложению и является результатом его врожденного мышления, то в отношении верности и правильности [копии с его произведения] каллиграфу и переписчику нужно и [даже] настоятельно необходимо [только] после должного рассмотрения [текста оригинала] постараться переписать его так, дабы [все] пером его удивительного письма было бы охранено от огорчения ошибками и порчею [текста] и страницы книги тех желаний, которые вложил в нее автор, были бы свободны от необходимости их исправления. [Поэтому] все, что бы он (Султан-Али) ни написал, пусть постарается представлять [нам] лишь по надлежащем сличении [с оригиналом], чтобы [это] могло стать [своего рода] возмещением того, что было прежде. Только» [124, с. 163—165] [67].

Приведенные примеры, сколь бы ни были они эффектны и красочны, нехарактерны для персидской рукописной книжности. Они являются исключением, уже хотя бы потому, что единичны и редки. Конечно, книги, переписанные от руки, не могли не

содержать описок и ошибок: их переписывал человек. Но это отнюдь не означает, что вся персидская словесность, дошедшая до нас через посредство рукописи, оказалась очень далекой по своему содержанию от авторских оригиналов[68], поскольку была искажена многократным копированием [22, с. 178—179]. Горькая шутка, ставшая затем крылатым выражением, что персидское сочинение, трижды переписанное, становится арабским, была сказана по поводу тех произведений, которые были особенно популярны, имели широкое хождение и распространялись в сотнях и сотнях списков. Это обстоятельство, безусловно, сыграло решающую роль в том, что их текст был засорен позднейшими вставками, пояснениями, «исправлениями». Но подобных сочинений было очень мало, всеобщее признание и популярность оказались весьма тяжким бременем для текста этих произведений, первое место среди которых, несомненно, занимает *Шахнаме* Фирдоуси. Именно это обстоятельство имел в виду Лутф-Али-бек Исфахани Азар (1722—1781), когда мимоходом заметил в своей антологии *Аташкаде* («Капище огня»): «В настоящее время нельзя сказать, сохранилась ли в этой книге хотя бы одна [подлинная] строка Фирдоуси» [22, с. 181].

Разумеется, погрешности, которые допускали в своей работе персидские переписчики и каллиграфы, не являются характерными лишь для Ирана. Схожие или абсолютно идентичные явления мы наблюдаем в практике всех народов, прошедших этап рукописной книжности, будь то в Европе, России или Индии[69]. Любопытный штрих: можно встретить различную по степени и силе экспрессии критику в адрес нерадивого писца, исказившего текст сочинения, а с ним и мысль автора, но до сих пор нам не приходилось сталкиваться с похвалой в адрес переписчика, выполнившего свою работу грамотно, четко и в полном соответствии с оригиналом. Последнее считалось само собою разумеющимся и, видимо, обычным явлением. Бо́льшая часть переписчиков не только сверяла переписанный текст с протографом, что являлось одной из основных их обязанностей и практически никогда специально не оговаривалось в колофоне, но если в процессе копирования у них под рукой оказывался более надежный текст (автограф, авторская копия или копия с автографа), они, как правило, сверяли исполненное с этим списком и, как правило, отражали этот факт в колофоне. Более того, почти всегда переписывался колофон старого протографа, особенно если он был сверен с другим списком. Примеров этому в истории персидской рукописи предостаточно[70].

Иногда подобные пометы писцов приобретают исключительное значение, оказывая текстологам и историкам литературы помощь, которую трудно переоценить. Например, известно, что

к числу сочинений, наиболее читаемых и чтимых в Иране (а следовательно, и наиболее засоренных позднейшими «исправлениями» и «пояснениями»), относится *Маснави-йи ма'нави* Джалал ад-Дина Руми. Рукопись же этого сочинения, переписанная в Конии в 677/1278-79 г., т. е. спустя пять лет после смерти автора, завершается заключением (*хатиме*) переписчика, содержащим ценнейшую для историков литературы информацию. Писец, Мухаммад б. Абдаллах ал-Кунави, сообщает, что в последние годы жизни Руми перечитывал и проверял свой труд в присутствии «своего потомка», т. е. сына Султан-Валада, и «своего *халифа*», т. е. Хусам ад-Дина Челеби. Если мысль или образ можно было выразить двояко, то основной вариант (со слов Руми) они оставляли в тексте, а другой записывали на полях. Во всех случаях, когда специфика произношения Руми отличалась от общепринятой, они специально фиксировали огласовками своеобразие языка поэта. В результате был подготовлен текст, копией с которого и является список 677 г.х., хранящийся ныне в Конии в мавзолее Руми [71]. Наконец, некоторые переписчики с большим стажем и опытом проделывали весьма кропотливую и сложную работу, чтобы выполнить заказ и передать читателю надежный список [72].

Как мы уже отмечали выше, переписчики работали индивидуально, по найму в частной мастерской, на государственной службе в составе придворной библиотеки-мастерской (в последнем случае переписчик не обязательно должен был жить в столице, он мог состоять на службе, находясь в другом городе [73]). С материальной точки зрения в наилучшем положении находились мастера, работавшие при дворе, поскольку распоряжением шаха у них была твердо фиксированная заработная плата (либо поденно, либо помесячно, либо погодно), состоявшая обычно из трех частей — наличные, продукты и одежда. Причем была широко распространена практика выплаты дополнительного вознаграждения за особо понравившуюся патрону работу.

В настоящее время мы не можем даже сколько-нибудь приближенно сказать, какую сумму получал рядовой переписчик (вне зависимости от того, работал ли он в частной мастерской или индивидуально) за выполненную им работу. Правда, известно, что в халифате X в. переписчики относились к тем социальным группам, чей доход был весьма низким [74], а высказывание нишапурца Абу Хатима, занимавшегося в течение 50 лет этим ремеслом, как будто бы подтверждает сложившееся представление об их материальном положении. Он говорил: «Изготовление копий — занятие жалкое и проклятое, оно не дает ни куска хлеба для жизни, ни савана для смерти» [92, с. 158]. Спустя семь веков А. Олеарий, посетивший Иран в 1637—

1639 гг., отметил, что благодаря высоким ценам на книги «многие персияне, особенно у кого много детей, стараются обучить их хорошему письму» [117а, с. 792], т. е., иными словами, приобщить их к доходному ремеслу и профессии, которая достаточно обеспечит их.

Вполне вероятно, что рост числа грамотных людей вызывал большой спрос на книгу и ее производство, что, в свою очередь, повышало доходы переписчиков[75]. Но как конкретно это выразилось, мы не знаем, так как доступные нам материалы чрезвычайно скудны, хронологически разрозненны и скорее иллюстративны. Так, например, владелец списка *Тазкира-йи ула ал-албаб* («Памятка, лучшая из сердцевин») на л. 1а пишет, что в тот момент (XVII в.), когда он, Мухаммад-Хусайн ат-табиб, отправлялся в Мекку на поклонение святым местам, его учитель Мухаммад-Му'мин Танкабуни попросил снять для него копию или купить список этого сочинения. В связи с тем что Мухаммад-Хусайн задержался на некоторое время в Сирии, он отправил в Египет человека со специальным заданием купить эту рукопись или снять копию с нее. Книга была приобретена за семь туманов, составивших оплату переписчику, продавцу бумаги и переплетчику. Танкабуни на обороте того же листа написал, что он видел этот список и он стоил уже 20 туманов[76].

Мухаммад-Давири б. Висал Ширази в течение пяти лет работал над *Шах-наме* Фирдоуси, причем он не только переписал поэму, но и иллюстрировал ее и изготовил художественный переплет. Рукопись предназначалась для Мухаммад-Кули-хана Кашка'и (глава племен Фарса), который дал за работу Мухаммад-Давири 700 туманов наличными, два комплекта шалей *кашмири* и две лошади [17, 3, с. 713—714].

В среде переписчиков и каллиграфов ходило множество легенд, одна фантастичнее другой, в которых рассказывалось о громадных суммах, полученных тем или иным мастером за удачно исполненную работу. Для примера мы остановимся на двух. Зайн ад-Дин Васифи в своих «Удивительных событиях» пишет, что последний аббасидский халиф, ал-Муста'сим би-ллах (1242—1258), заплатил Йа'куту Муста'сими за переписанный им Коран около тысячи дирхемов [43, с. 133—137].

Знаменитый персидский каллиграф Мир Имад Хасани (уб. 1615) стал героем другой легенды. Однажды шах Аббас I (1587—1629) прислал Мир Имаду семьдесят туманов и потребовал, чтобы каллиграф переписал для него *Шах-наме* Фирдоуси. Минул год, и шах направил нарочного за рукописью. Мир Имад вручил тому семьдесят начальных бейтов поэмы и добавил на словах, что это соответствует полученной им сумме. Недовольный шах возвратил мастеру его работу. Тогда Мир Имад раз-

резал написанное на семьдесят частей по одному бейту в каждой и предложил их своим ученикам. Они отдали по туману за каждый фрагмент, и Мир Имад вручил всю сумму сполна шахскому посланцу [6, с. 65] [77]. Современный иранский ученый М. Бастани Паризи, касаясь покупательной способности тумана того периода, высчитал, что за один туман можно было купить 800 манов (т. е. 2400 кг) пшеницы в Систане [20, с. 550]. Следовательно, оплата по одному туману за бейт работы Мир Имада просто фантастична.

Выше уже отмечалось, что более точными сведениями мы располагаем об оплате труда придворных мастеров, содержание которым устанавливалось специальным указом на их имя [78]. Для XVI в. известны точные данные из реестра по дворцовой библиотеке османских султанов, согласно которому «дневной заработок» наиболее оплачиваемого художника составлял 24 акча, средняя сумма оплаты менее известных мастеров — 10 акча, а самая низкая, возможно учеников-детей,— 2,5 акча. Приблизительно в этих же размерах оплачивалась работа мастеров *китабхане* Исма'ила I и Тахмаспа I [203, с. 24]. Каллиграф Шах-Қасим Табризи (ум. 948/1541-42), уведенный Салимом I в 1514 г. в числе тысячи тебризских ремесленников в Турцию, ежедневно получал 50 секке установленного жалованья [17, 1, с. 289]. Каллиграф Хаджж Мухаммад Табризи, ученик Шах-Махмуда Нишабури (был жив в 995/1586-87 г.), уехал в Стамбул и, работая при дворе, получал в день 40 акча вознаграждения [17, 3, с. 665]. Переписчик Абд ар-Раззак Қазвини (ум. между 1060—1063/1650—1653), известный также как превосходный декламатор *Шах-наме*, получал в год от Аббаса I триста туманов [137, с. 67].

Ученик Мир Имада, ставший впоследствии придворным переписчиком при Аббасе II (1642—1666), Мухаммад-Салих Хатунабади (ум. после 1071/1660-61), неоднократно, кстати, переписывавший истории правления Аббаса I, Сафи I (1629—1642) и Аббаса II, получал от своего патрона ежегодную пенсию в размере 500 туманов. А другой писец, Мухаммад-Таки б. Абд ал-Джаббар, живший в Қазвине, получал от Надир-шаха Афшара ежемесячную дотацию в 20 туманов [17, 3, с. 668, 774, 969]. Для сравнения укажем на Мухаммад Амина Хорасани, который, уехав из Мешхеда в Индию, работал в библиотеке Ханханана и за свою работу по оформлению рукописей получал от последнего в месяц 400 рупий, т. е. 12 туманов.

Но иногда случалось, что даже представители элиты переписчиков — каллиграфы, получавшие установленную «заработную плату», лишались ее в силу самых различных причин, в которых не последнюю роль играла бюрократическая волокита.

Источники, сообщающие нам так много легенд о вознаграждениях мастерам, обычно молчат о лишении того или иного мастера пенсии. Одним из редких исключений является случай с мир Саййид Ахмадом Машхади, приведенный Кази Ахмадом (см. выше). Сохранился целый ряд документов, в которых мастера обращаются к власть имущим, напоминая о себе и говоря о своих финансовых и материальных заботах, возникших вследствие того, что им не выплачивалось положенное. Например, каллиграф Султан-Али Ка'ини (ум. 914/1508-09) писал, обращаясь к одному из династов Ак-Коюнлу: «...ныне дом, в котором проживает сей раб, продают по частям, и нет у меня ничего, кроме надежды на то, что семь тысяч динаров, что остались невыплаченными из положенного сему рабу еще давно, [выплатят]. Если его величество проявит сострадание по поводу пожертвования, то [сей раб] не погибнет. Да будет воля божья» [17, 1, с. 239].

Спустя более чем триста лет, 4 джумада I 1297/14 апреля 1880 г., Саййид Али-Риза Ширази в сходных выражениях обрисовал свое положение в колофоне сочинения своего деда мирзы Мухаммада Калантара *Рузнаме* («Дневник»), переписанного им для наместника Фарса Фархад-мирзы Каджара: «Сообразно приказу Хаджж Фархад-мирзы, наместника Фарса, я, Али-Риза ал-Хусайни аш-Ширази, внук мирзы Мухаммада, прежнего калантара Фарса и автора сей книги назидания, приступил к ее переписке. И хотя я полностью лишен со своей семьей пенсионных сумм со стороны его величества и государевых пожертвований продуктами, которые были выделены моим преданным [династии] родителям, и несмотря на то что имеются приказы султанов и распоряжения наместников [в этом отношении], нет у меня ни единого динара из утвержденных [нам] сумм, тем не менее...» [17, 2, с. 462]. Содержание этой приписки показывает, что традиция выплаты мастерам рукописной книги положенных им пенсий наличными и натурой (продукты, одежда) сохранялась весьма долго и была устойчивой. Из истории персидской литературы известно, что подобная же практика оплаты распространялась как на поэтов, так и на прочих мастеров слова.

СТОИМОСТЬ РУКОПИСНОЙ КНИГИ

Обращаясь к вопросу о стоимости рукописной книги, тесно связанному с вопросом об оплате труда переписчика, следует иметь в виду, что на ее цену помимо стоимости использованного материала (бумага, кожа для переплета, краски и чернила)

и труда мастера, потраченного на нее, большое влияние оказывал рыночный спрос. Отчужденная книга превращалась в товар, предмет купли-продажи, цены на который в разных областях Ирана и в разное время были далеко не одинаковы. Приведенный нами выше пример с *Тазкира-йи ула ал-албаб*, когда рукопись, выполненная за 7 туманов в Египте, спустя несколько лет стоит в Иране уже 20, весьма показателен.

Помимо источников, которые сообщают нам только о стоимости книг, переписанных известными каллиграфами, мы располагаем целым рядом записей, произведенных маклерами или коллекционерами на форзацных листах рукописей. К сожалению, то, что мы имеем в настоящее время в своем распоряжении, очень неполно и разрозненно, но тем не менее и эти данные позволят нам составить некоторое представление о цене рукописи, как богато оформленной, лицевой, доступной единицам, так и более скромной, рассчитанной на менее состоятельного покупателя.

Будаг Казвини приводит весьма любопытные данные о ценах на рукописи и отдельные образцы письма (*кит'а*) известных каллиграфов. Пожалуй, он единственный автор, который в своем сочинении, завершенном в 984/1576 г., отмечает цену, по которой продавалась та или иная рукопись при жизни ее создателя, переводя ее на цены своего времени (ниже приводим данные этого автора). Тысяча бейтов работы каллиграфа Мухаммад-Хусайна Бахарзи (ум. после 976/1568-69) стоила в Казвине 5 тыс. динаров [38, л. 110б] [79]. Следовательно, *Хамсе* Низами, переписанное им, стоило бы 18 туманов (из расчета 10 тыс. динаров в тумане и число бейтов *Хамсе* — 36 тысяч).

Каждое *кит'а* работы мир Саййид Ахмада «покупают по пять шахи, и [это] установленное правило» [38, л. 110б] [80]. «Письмо этих двух Султан-Мухаммадов [81] почитают чрезвычайно. Тысячу бейтов [работы] каждого из них, которую едва только кто-либо выставит на продажу, они покупают по три тумана, так что каждый бейт пойдет за 30 динаров. А если это будет *кит'а*, то каждое *кит'а* по цене тысяча динаров» [38, л. 110б] [82].

«Каждый из них [83] имеет в [кругу мастеров] художественного письма [достойное] положение, и [ныне] их *кит'а* покупают за две-три тысячи [динаров], будь то богач или нищий. В ту пору, когда они были живы, *кит'а* [в их исполнении] отдавали [лишь] за одно-два...[84], что равно половине шахи. В Бухаре *кит'а* муллы Мир-Али покупали за один хани, что ныне два шахи» [38, л. 109б] [85].

Последние слова Будага Казвини подтверждаются другим источником, правда написанным в Турции в 995/1586-87 г. Али-эфенди в *Манакиб-и хунарваран* сообщает: «В наше время по-

купатели альбомов *кит'а* и образцов письма приобретают одно из *кит'а* Мир[-Али] за пять-шесть тысяч, а *дубайт*[86] [письма] Султан-Али не более чем за 400—500 османских акча... Я не знаю, сложилось ли такое положение в результате явного предпочтения и спроса любителей на произведения Мира либо из-за редкости [появления на рынке] его письма» (цит. по [17, 2, с. 508]). Это свидетельство турецкого современника персидского автора, с нашей точки зрения, справедливо и не противоречит истине. Дело в том, что Султан-Али за свою долгую (более восьмидесяти лет) жизнь создал очень много художественно переписанных книг, которые, к сожалению, не все одинаково высокого качества. Считается, что лучшее из созданного им приходится на тридцатилетний период его жизни — между тридцатью и шестьюдесятью годами. Мир-Али ал-Хусайни ал-Харави прожил около семидесяти лет, кроме того, он в основном занимался перепиской рукописей (*китабат*) и значительно реже обращался к созданию образцов письма (*кит'а*), которые писались крупным почерком (*джали*). Наконец, в Иране, Турции и Индии любители и знатоки художественного письма в своем большинстве отдавали предпочтение работам этого мастера, о чем свидетельствуют многочисленные исторические анекдоты, донесенные до нас источниками.

Таки ад-Дин Мухаммад Кашани (был жив в 1016/1607-08 г.) сообщает в своей антологии *Хуласат ал-аш'ар* («Квинтэссенция стихов»), что каллиграф из Кашана Мир Му'из ад-Дин Мухаммад (ум. 995/1586-87) пользовался такой известностью и был столь популярен, что любители каллиграфии «покупали тысячу бейтов его работы за 10 тысяч [динаров]» [17, 3, с. 818][87].

Амин [б.] Ахмад Рази, составивший в Индии в 1002/1593-94 г. широко известную антологию *Хафт иклим* («Семь климатов»), говорит, что в Индии за тысячу бейтов, переписанных мастером Баба-шахом Исфахани (ум. в Багдаде в 996/1587-88 г.), платили три тумана, что «эквивалентно 100 индийским рупиям» [17, 1, с. 87][88].

Когда покупалась рукопись, содержащая стихотворный текст (*диван*, *маснави*), платили из расчета за каждую тысячу бейтов, не считая, естественно, украшений, миниатюр и переплета, что оценивалось отдельно. Если же покупатель приобретал образец художественного почерка (*кит'а*) какого-либо мастера, то к рыночной цене за этот образец добавлялась определенная цена за каждое полустишие (*мисра'*).

Один из пионеров изучения на Западе персидской рукописной книги и книжной миниатюры, Ф. Мартин, шведский дипломат и ученый, совершенно справедливо отмечал, что цены, которые платили на Востоке за каллиграфически исполненные ру-

·кописи или миниатюры, всегда были выше тех, что существовали в Европе. Например, превосходный лицевой список, за который Великий Могол Джахангир (1605—1627) «заплатил 3000 рупий золотом — сумма эквивалентная 10 000 фунтов стерлингов, ныне в Париже не достигает и 2000 фунтов» [183, с. 58] [89].

Около 984/1576 г. списки Корана работы известного мастера, специализировавшегося в почерковых стилях *насх* и *сулс*, муллы Шайх-Мухаммада Сабзавари (работал в составе *китаб-хане* Султан-Ибрахим-мирзы, погибшего в 984/1576 г.) покупались по три или четыре тумана [38, л. 112б]. Адам Олеарий сообщает, что «Алкоран... писаный стоит 15—20 и более рейхсталеров» [117а, с. 792]. Поскольку он сам замечает: «60 туманов, или 460 рейхсталеров» [117а, с. 501], то не составляет труда вычислить, что во время пребывания Олеария в Иране в 1637—1639 гг. Коран в Исфахане стоил от двух туманов и выше. Последнее согласуется с только что приведенным сообщением Будага Казвини. Тот же Олеарий пишет: «...но между всеми этими писателями превосходнейшим и добросовестнейшим считается Мирхонд, написавший изящным языком Персидскую летопись, во множестве томов, которые стоят 200 и более рейхсталеров» [117а, с. 815—816]. Если исходить из того же расчета, то сочинение Мирхонда (имеется в виду *Раузат ас-сафа*), обычно представленное двумя списками большого формата, стоило 26 туманов и более, что, следует признать, составляло весьма значительную сумму [90]. Правда, вполне возможно, что Олеарий имеет в виду превосходные, богато орнаментированные миниатюрами списки, которые действительно были очень дороги и доступны немногим, а не скромные, рассчитанные на менее состоятельного читателя списки. В том, что это было именно так, нас убеждает просто оформленный, но четко и аккуратно переписанный список третьего тома *Раузат ас-сафа* (рук. ИВ АН, С 406 I), законченный 28 сафара 1018/2 июня 1609 г. Абу-л-Хасаном б. Мухаммад-Кули ал-Кумра. На л. 1а имеется приписка, из которой мы узнаем, что в сафаре 1079/июле—августе 1668 г. некий Мухаммад-Таки, «известный как Табризец», приобрел его «куплей законной за семь тысяч динаров у Хаджжи-*китабфуруша* (книготорговца.— *О. А.*) в присутствии [свидетеля] Баба Шарифа» [91].

В 1677 г. на берегу Босфора в Стамбуле австрийскими дипломатами было куплено свыше десяти персидских рукописей, за которые было уплачено венецианскими дукатами, имевшими хождение в Оттоманской империи (ныне эти рукописи находятся в Венской национальной библиотеке). Мы остановимся на некоторых из них, с тем чтобы специалисты смогли сопоставить

суммы, заплаченные за них, с ценами на рукописи, существовавшими в то же время в Иране и частично приведенными нами выше:

список XVI в., содержащий *Интихаб-и Хадика-йи* Сана'и и первую часть *Силсилат аз-захаб* Джами, украшенный пятью миниатюрами, был продан за 36 дукатов, что равно 360 золотым маркам, или 5,2 тумана;

список начала XV в. *Джавахир аз-зат* («Драгоценные каменья сущности») Фарид ад-Дина Аттара Туни; на л. 149а имеется помета, удостоверяющая, что первоначально он находился в библиотеке тимурида Шахруха, а затем поступил в библиотеку Баязида II (ум. 918/1512). При продаже рукопись была оценена также в 36 дукатов;

список *Бустана* Са'ди, переписанный в 40-е годы XVI в. и украшенный пятью миниатюрами, был приобретен за ту же цену;

список *Дивана* Камал ад-Дина Худжанди. Лицевой, превосходно исполненный и орнаментированный экземпляр с тремя миниатюрами большого формата, переписанный неким Абд ар-Рахимом в начале XVI в. для библиотеки Мухаммада б. Сулаймана Кануни (?). Этот список был продан за 68 дукатов, что равно 680 золотым маркам, или 9,85 тумана;

наконец, рукопись *Йусуф ва Зулайха* Джами, переписанная неким Шараф ад-Дином аш-Шарифом ал-Хваразми в «граде благочестия» Йезде в 982/1574 г. и украшенная семью миниатюрами (судя по описанию, вклеенными позднее переписки). Рукопись была продана за 20 дукатов, что эквивалентно 200 золотым маркам, или 2,88 тумана [170, № 510, 518, 533, 581, 593] [92].

Несколько особняком стоят два списка, пометы на которых, оставленные их прежними владельцами, вызывают большой интерес содержанием сообщаемых сведений. Оба списка были изготовлены в Иране (Хорасан и Герат) и там же впоследствии проданы. Первый — список *Тарих-и гузиде* («Избранная летопись») Хамдаллаха Мустауфи Казвини (собрание ИВ АН СССР С 503) был переписан Ибн Али Исхаком ал-Ханафи ал-катибом ал-Казвини 21 зу-л-ка'да 847/13 марта 1444 г. для библиотеки какого-то весьма высокопоставленного лица. В розетке (*шамса*) — экслибрисе (л. 2а) этого некогда превосходно оформленного списка имя патрона соскоблено каким-то книжным маклером, но остальное читается: «Для хранилища книг величайшего султана... в мире... султана амира...» Неизвестный владелец этой рукописи оставил на л. 2а следующую запись: «Куплено в 910 (1504—1505) году за сумму тысяча динаров, что соответствует 55 тангаче нынешнего курса». Мы не располагаем данными о курсе тумана в этом году в золотых марках, но в 1510 г. он

был равен 270 [174, с. 95]. Если допустить, что курс тумана в указанном году колебался в этих же пределах, то тогда эта «Летопись» была приобретена за 27 золотых марок и, следовательно, 55 тангаче равны 27 маркам.

Спустя четыре года в Гератском округе переписчик и владелец полного списка (четыре части в одном томе) *Хидайа* («Руководство [на пути истинной веры]») Афзал ад-Дин Кутб-и хваджаги сообщает в колофоне этого списка (собрание ГМИНВ, 1761 II), что «он продал вышеозначенный экземпляр *Хидайи* 19-го числа месяца раби' I 914 (18 июля 1508) года за сумму в 450 таньге одной пятой полновесного чекана Абд ал-Вахибу б. Насраллаху б. Са'ид-Абиду куплей правильной, дозволенной, законной, в присутствии группы мусульман». Исходя из приведенного выше расчета, 450 таньга эквивалентны 220,9 золотой марки. Это не дешево, даже если не принимать во внимание, что переписанное сочинение по религиозному праву было широко известно и часто копировалось. Высокую цену можно объяснить либо тем, что список весьма объемист, значительного формата, аккуратно переписан и переплетен, либо тем, что переписан он был (согласно помете на полях рядом с колофоном) «одним из числа великих улемов — средоточий знаний, взращенных [милостями] Султан-Хусайн-мирзы», который его тщательно выверил после копирования, и, следовательно, текст мог считаться надежным и правильным.

Размеры данной публикации не позволяют нам увеличить число примеров, связанных со стоимостью книги. Однако, как нам представляется, даже приведенные материалы приводят нас только к одному выводу — рукописная книга в Иране, Средней Азии и Индии в XIV—XVII вв. была дорогой и из-за своей высокой стоимости была доступна далеко не всем представителям городской интеллигенции (мы не говорим о сельской местности, где число грамотных было просто ничтожным). В этой связи заключение Ш. Инайатуллаха, отметившего, что простые писцы, профессионально занимавшиеся перепиской книг, производили их по ценам, доступным ученому среднего ранга, так что последние могли составить себе библиотеки [176, с. 157][93], представляется нам недостаточно обоснованным и далеким от истинного положения.

В данном случае дело не столько в том, что не была принята во внимание высокая стоимость рукописной книги, в значительной степени обусловленная относительно медленными темпами переписки, сколько в том, что представители средних городских слоев не только покупали и заказывали книги, но и сами часто их переписывали для своих личных библиотек. Возможно, этим обстоятельством можно объяснить тот факт, что

определенная часть рукописей, дошедших до наших дней без сигнатуры лиц, их переписавших, была скопирована этой категорией грамотных людей для своих нужд. Ведь каллиграф почти всегда ставил свою подпись, простой профессиональный писец делал это уже реже, а еще реже ставили такую помету любители книг.

Конечно, на стоимость рукописных книг, которые свободно циркулировали на рынке, известное воздействие оказывали самые различные факторы: это и редкость сочинения, и возраст списка, и его сохранность, и имя переписчика, и наличие украшений и миниатюр, и пометы «мужей пера и меча» — словом, то, что и ныне заставляет замирать сердце библиофила и знатока. В частности, на увеличение стоимости богословских и богослужебных книг воздействовала практика *иджаза*, при которой признанные авторитеты — богословы ставили на первом листе рукописи помету, подтверждавшую ее соответствие оригиналу и разрешавшую ею пользоваться.

Наконец, следует обратить внимание и на такое явление, как применение института вакфа в отношении отдельных книг и целых библиотек, составлявших пожертвования в пользу различных медресе, мечетей, мазаров, *ханака* и т. д. Такие библиотеки, переданные на строго оговоренных условиях пользования книгами, входившими в их состав, меняли свое социальное лицо и из частных и закрытых превращались в публичные и общедоступные. На всем мусульманском Востоке представители интеллигенции широко пользовались подобными библиотеками. Любопытно, что источники, как правило, отмечают библиотеки в тех случаях, когда они были размещены в отдельных зданиях и являлись как бы особыми учреждениями [94].

НЕСКОЛЬКО СЛОВ О ФОРМАТЕ РУКОПИСНЫХ КНИГ

Весьма трудно говорить об определенных стандартах, которыми бы руководствовались мастера «книжного рукоделия», устанавливая тот или иной формат для каждого данного списка. Тем не менее можно сказать, что обычно формат рукописи колебался между 20×12 и 30×20 см. Это, конечно, не означало, что, как показывает практика, не производились рукописи бо́льших или меньших размеров, но эти форматы преобладали [95]. Вместе с тем нам известны случаи, когда каллиграфы или переписчики создавали рукописи очень малых или очень больших размеров. Так, Кази Ахмад Куми в краткой новелле, посвященной мастеру Умару Акта' («Однорукий»), передает такой эпи-

зод: когда Акта' написал Коран столь мелким почерком, что тот мог уместиться под гнездом перстня, Тимур отказался принять этот дар и не одобрил подобную работу. Но когда этот же мастер написал Коран, в котором длина каждой строки составляла один *зар'* (49,875 см [144, с. 64] [96]) и таким образом получился громадный по размерам список, Тимур похвалил мастера за такую работу [73, с. 115; 56, с. 25].

Тот же автор сообщает, что мирза Ибрахим-Султан б. Шахрух (ум. 838/1435) написал Коран почерком *сулс* «в формате два зара длины и полтора зара ширины» и отдал его в вакф мазара Баба Лутфаллаха Имад ад-Дина (ныне этот список находится в Музее Парс в Ширазе) [97]. В Мешхеде в Библиотеке Астан-и кудс хранятся семь листов еще более громадного Корана (177×101 см), переписанного почерком *сулс* его братом мирзой Байсонкуром (ум. 837/1434). Эти рукописи, безусловно, впечатляли своими необычно большими размерами [98].

Источники не сообщают нам о случаях, когда изготовлялись рукописи очень большого формата светского содержания. Видимо, нужды в этом особой не было, так как такие рукописи были чрезвычайно неудобны для пользования. Но они имели значительное преимущество: в них можно было поместить много произведений. Именно такой библиотекой в одном томе является список из собрания ИВ АН СССР Е 12, названный его составителем и переписчиком *Гулшан* («Цветник»). Эта действительно уникальная рукопись (459 листов форматом 69×48,5 см) переписывалась около восьми лет (с зу-л-ка'да 1191 по ша'бан 1199/декабрь 1777 — июнь 1785), причем в течение двух лет над списком никакой работы не велось [99]. Рукопись не была переписана ее создателем на одном месте: Мухаммад-Казим б. Мухаммад-Риза — переписчик, составитель репертуара вошедших в свод произведений и автор шести поэм (*маснави*), включенных им в книгу,— сопровождая патрона, видимо, возил с собой отдельные листы, которые он время от времени заполнял. Мы не знаем имени заказчика либо патрона Мухаммад-Казима, но, несомненно, он обладал достаточными средствами, чтобы оплатить работу не только переписчика, но и миниатюриста, который украсил список ста миниатюрами. Эти миниатюры позднезендского и раннекаджарского периода сами по себе заслуживают отдельного исследования не только с точки зрения истории миниатюрной живописи в Иране в конце XVIII в., но и дают очень интересный материал для этнографа — историка иранской одежды указанного времени.

Ничего нам не известно и о личности переписчика этой рукописи, за исключением того, что он был поэтом и имел литературное имя (*тахаллус*) Махджур. Вместе с тем он был хорошо

знаком с персидской и отчасти с тюркской поэзией, о чем говорит состав созданного им сборника. *Гулшан* содержит газели 58 поэтов XI—XVIII вв., касыды 15 поэтов, *кит'а* 24 поэтов, *руба'и* 117 поэтов, а также 103 *маснави* и отдельных больших произведения либо извлечения из них (например, из *Шах-наме* Фирдоуси, *Хамсе* Алишера Навои и др.). Но основная заслуга составителя, на наш взгляд, состоит в том, что он поместил в сборнике большое число *маснави* поэтов XVII—XVIII вв. (не обойдя, впрочем, и себя), т. е. то, что было более всего ему знакомо.

В заключение хотелось бы отметить, что в рамках настоящего очерка мы коснулись только некоторых вопросов, возникающих в связи с проблемой роли и значения рукописной книги в истории культурной жизни Ирана и ряда сопредельных стран в средние века. Мы попытались с разной степенью полноты, в чем мы целиком зависели от доступного материала, разобрать вопросы, связанные с проблемами создания рукописной книги (переписка, тематика и репертуар, оформление, почерки и т. п.) и ее распространения (стоимость и торговля), а также роль, которую при этом играл переписчик, оставив незатронутыми многие другие аспекты ее бытования и роли в обществе.

Очерк второй

АВТОР И ЕГО СОЧИНЕНИЕ В СРЕДНЕВЕКОВОЙ НАУЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЕ НА ПЕРСИДСКОМ ЯЗЫКЕ

(Опыт источниковедческого и культуроведческого исследования)

ВВЕДЕНИЕ

Средневековая литература на персидском языке, впрочем как и любая литература средневековья, дошла до нас не полностью. Многие из ее произведений, в особенности раннего периода, погибли, а некоторые пока еще не выявлены. Тем не менее литература эта, даже в известном нам теперь ее виде, поражает грандиозностью своих размеров. Один этот факт красноречивее всего говорит о том месте, какое она занимала в жизни средневекового персидского общества и его культуре.

Подтверждение справедливости сказанного можно найти и в свидетельствах иного рода — если так можно выразиться, в свидетельствах со стороны. Мы разумеем здесь европейцев, в немалом числе и в самых различных качествах (послы, миссионеры, путешественники, купцы и т. д.) посещавших Иран в XV—XVIII вв. Многие из этих европейцев оставили нам свои произведения разной величины и разной ценности, в которых они рассказывали о современном им Иране и сообщали о своих впечатлениях о стране и её населении. Подобные произведения в своей совокупности составляют немалую литературу и являются ценнейшим, хотя еще совершенно недостаточно использованным, источником наших сведений об Иране и его культуре XV—XVIII вв. В этой литературе можно встретить довольно много сведений по интересующему нас вопросу, которые по понятным причинам мы находим в первую очередь у авторов наиболее образованных и любознательных, а также овладевших в той или иной степени персидским языком. Отдельные факты и наблюдения, приводимые этими авторами, со всей убедительностью могут свидетельствовать, какое весомое место занимала письменная литература в жизни персидского общества XV—XVIII вв.

Ограничимся одним только примером, а именно свидетельством на этот счет знаменитого Адама Олеария — секретаря голштинского посольства, посетившего Иран в 1636—1638 гг.

Говоря о персидской литературе и о ее месте в современном ему иранском обществе, Олеарий больше всего внимания уделяет поэзии — факт, конечно, не случайный, если учесть, что поэзия занимала выдающееся положение во всей персидской литературе средних веков и нового времени. Рассказу о персидских поэтах и персидской поэзии Олеарий посвящает почти целиком одну главу своего труда, которую он начинает так: «Что касается до стихотворства, то оно до того любимо персиянами, что, по-моему, на свете нет ни одного народа, который бы предан был ему более их. По всей стране везде есть множество стихотворцев, которые не только излагают на бумаге разного рода забавные и важные сочинения и стихи, но и произносят их, ради выручки каких-нибудь денег, на собраниях у знатных господ, на майданах, в гостиницах и на иных пирушках, и нередко великие особы приглашают к себе таких стихотворцев ради своего и гостей своих удовольствия.

Шах и ханы также имеют каждый своих собственных стихотворцев, которые уже не делаются уличными, не бродят по разным местам, но сидят по домам и занимаются тем, чтобы новыми сочинениями своими доставить удовольствие только господам своим, и иногда, когда они напишут что-нибудь, исполненное мысли или забавное, получают от этих господ богатое вознаграждение» [117а, с. 822].

Эту достаточно яркую и конкретную оценку роли поэзии и поэтов дополним одной любопытной деталью, сообщаемой тем же Олеарием. В главе, посвященной описанию города Исфахана, наш автор рассказывает о трех видах «кабаков», или «харчевен», находившихся на северной стороне майдана, т. е. центральной площади сефевидского Исфахана: шербетные (*ширехане*), чайные (*джайхатай-хане*, т. е. букв. «чайная с китайским чаем») и кофейные (*каве-хане*): «Во всех этих трех родах харчевен присутствуют также поэты и историки, которых я встречал там сидящими посреди комнаты на высоких стульях и рассказывающими разного рода события, басни и другие поэтические произведения» [117а, с. 726].

Это сообщение Олеария ясно указывает, что персидские литераторы его времени, во всяком случае столичные, имели места более или менее регулярных их встреч, своего рода литературные собрания — штрих очень важный для характеристики литературной жизни Ирана XVII в. Конечно, классическому иранскому средневековью хорошо известны литературные собрания, но местом их обычно являлись дворцы и сады правителей и зна-

ти. О встречах же литераторов в заведениях, подобных перечисленным, источники, насколько нам известно, не сообщают.

Наконец, о значении, которое имела поэзия для формирования культурного и духовного облика современного ему иранца, достаточно ясное представление дает следующее сообщение Олеария: «По изяществу языка персияне весьма охотно и прежде всего читают Гюлистан высоко прославленного во всем Востоке поэта Ших-Саади, которого в прошлом году я издал на верхненемецком языке, с примечаниями и изображениями, резанными на меди. Ибо поэт этот, вместе с изящным слогом красноречия, приводит и множество мудрых государственных правил, изложенных стихами, и в Персии нет человека, умеющего читать и писать, который бы не имел у себя в доме этой книги; а кто хочет быть хоть немного ученее и поважнее, у того эта книга и в голове, как это достаточно и с удовольствием можно заметить на их пирах, во всякого рода обращении их друг с другом и в разговорах, ибо при этом обыкновенно приводится стихотворение, содержащее в себе какую-нибудь вызывающую на размышление поговорку или сравнение» [117а, с. 815].

Несомненно, в той любви, которую питали иранцы к поэзии, определенное значение имели их природные склонности и культурные традиции. Однако несомненно и то, что здесь большую роль играло и обучение, которое получали в детстве иранцы. По поводу обучения Олеарий пишет: «Редко найдется персиянин, какого бы состояния он ни был, который не умел бы читать и писать; ибо вообще дети посещают там училища с весьма раннего возраста. Их мечети, или храмы, в которых они молятся, суть в то же время и училища их, и в каждом городе столько же училищ, сколько улиц; ибо каждая улица должна иметь и содержать свою собственную мечеть...» И далее: «Чтение ученики, как только выучат склады, должны начинать с Алкорана, из которого вначале берутся только некоторые главы, а потом предлагается и излагается им и весь Алкоран. После Алкорана им дают Ших-Саади Кюлустан (Гюлистан), или Долину Роз, и его же Бустан, или Вертоград, наконец, проходят Гафиса, который, так же как и Бустан, писан стихами. Стихи последнего писателя считаются чистейшими и изящнейшими образцами персидского языка, ибо полагают, что это есть язык Шираса (или древнего Персеполя), который почитается матерью персидского языка» [117а, с. 809].

Как мы видим, при обучении персидских детей грамоте основным учебным пособием для них служили творения великих персидских поэтов Са'ди и Хафиза. Обстоятельство это, естественно, не могло не накладывать определенный отпечаток на ли-

тературные вкусы и — шире — на весь духовный облик, во всяком случае, грамотного населения страны. Нельзя нам пройти и мимо свидетельства Олеария о распространении грамотности среди персов его времени, поскольку степень воздействия письменной литературы на сознание населения, а следовательно, и на его культуру находится в прямой связи с уровнем его грамотности. Можно думать, что Олеарий несколько преувеличивает, говоря о почти всеобщей грамотности современного ему персидского населения. Однако нет достаточных оснований сомневаться в том, что в отношении грамотности населения, по крайней мере городского, сефевидский Иран XVII в. едва ли стоял много позади тогдашних развитых европейских стран.

Как свидетельствует тот же Олеарий, интерес современных ему грамотных персов к книжной литературе отнюдь не ограничивался одной только поэзией. По словам секретаря голштинского посольства, кроме стихов «...персияне охотно читают историю, особенно о жизни и смерти Алия и о сыне его Госейне, как погиб этот последний в войне, которую вел против Есида. Все эти книги писаны ораторским слогом. Кроме этих у персиян есть и другие, духовные и светские, исторические книги и летописи (хроники), повествующие об их царях, войнах и правлениях, о деяниях витязей чужеземных и о разных иных событиях...» [117а, с. 815]. Это сообщение Олеария позволяет заключить, что любимым чтением персов после поэзии были исторические труды, шиитские религиозные сказания, произведения эпико-романтического и сказочного характера. Олеарий отмечает, что среди всех прочих персидских авторов особым уважением пользовался Мирхонд, автор прославленного труда по всеобщей истории, составленного в конце XV в. О нем Олеарий пишет так: «...но между всеми этими писателями превосходнейшим и добросовестнейшим считается Мирхонд, написавший изящным языком персидскую летопись во множестве томов, которые стоят 200 и более рейхсталеров...» [117а, с. 815—816].

Перечисленные здесь виды книжной литературы наряду с поэзией играли весьма существенную роль в духовной жизни средневековых иранцев. Мы не будем здесь перечислять другие виды литературы, о которых можно было бы сказать примерно то же самое. Отметим только, что, говоря о духовном облике образованного перса, мы не должны игнорировать влияние, которое оказывала на его формирование и средневековая мусульманская научная литература, весьма обширная и достаточно разнообразная по своему характеру. Разумеется, далеко не все произведения этой литературы в силу своего сложного и часто очень специального характера находили читателя вне круга ученых. Существовало немало научных произведений (например,

космографические, минералогические и др.), которые были написаны достаточно просто и занимательно.

Наряду с поэтами творцы научной литературы и вообще ученый люд составляли довольно заметную и достаточно колоритную прослойку в средневековом персидском обществе. Они обычно не сторонились общества. Как и поэты, ученые нередко бывали участниками всякого рода собраний, торжеств и пиров. Так, например, рассказывая о персидской свадьбе, Олеарий оставил нам следующее свидетельство: «Если случится, что между гостями есть люди ученые, не охотники до попойки, что бывает нередко, то эти ученые усаживаются вместе, особо, имеют при себе свои книги, беседуют и философствуют о разных предметах. Это делают они и на других пиршествах, которые посещают часто только для того, чтобы побеседовать, а не ради веселия» [117а, с. 800].

Наконец, остановимся еще на одном наблюдении Олеария, касающемся изготовления рукописных книг, или, говоря привычным нам языком, переписки рукописей в Иране в его время. Об этом Олеарий пишет следующее: «Так как в Персии книгопечатания нет, а книги вообще высоко и дорого ценятся, то поэтому книга у них, и особенно Алкоран, который у нас, если б его напечатать, стоил бы один рейхсталер, там писанный стоит 15, 20 и более рейхсталеров. Вследствие сего многие персияне, особенно у кого много детей, стараются обучать их хорошему письму, и в Персии есть несколько тысяч людей, добывающих себе пропитание писанием таких книг и иным письмоводством» [117а, с. 792].

Конечно, большая дороговизна рукописных книг в средневековом Иране и причины ее — факт достаточно известный. Однако в сообщении Олеария мы находим одно совершенно конкретное указание, отсутствующее или, во всяком случае, очень редко встречающееся в других источниках, указание, заметим попутно, на достоверность которого мы можем вполне положиться, учитывая, что оно исходит от Олеария — человека ученого и книжного, хорошо знавшего состояние книжного дела в Европе и особо интересовавшегося этим вопросом в Иране. Речь идет о свидетельстве Олеария, из которого мы вправе заключить, что стоимость рукописной книги в Иране в среднем в 15—20 и более раз превышала стоимость соответствующей печатной книги в Европе. В свете этого обстоятельства мы можем и даже должны отнестись с полным вниманием и к словам Олеария о существовании в Иране «несколько тысяч» людей, специально занимавшихся перепиской рукописных книг. Само собой разумеется, это замечание Олеария не может претендовать на какую-либо особую точность. Вместе с тем указанное им количество

может служить косвенным доказательством наличия очень большого числа лиц, специально занимавшихся перепиской книг, причем числа настолько большого, что Олеарий счел возможным определять его не сотнями, а тысячами.

В связи со сказанным следует признать весьма примечательным и такой факт. Сообщая о переписке рукописей в Иране, Олеарий, по существу, ничего не говорит о ней как о своего рода искусстве, каким она, во всяком случае в известной своей части, всегда являлась и в каком качестве, заметим попутно, она больше всего привлекала внимание исследователей. Олеарий, по существу, говорит о переписке рукописей как об одном из видов ремесла, очень выгодном и прибыльном и поэтому привлекавшем к себе множество людей. Не случайно Олеарий помещает сообщение о переписке рукописей в главу своего труда, носящую название «О ремеслах и промышленности персиян, которыми они снискивают себе пропитание». Сообщению о переписке рукописей в этой главе предшествуют рассказы о шелководстве, торговле и т. д.

В средневековом Иране наряду с переписчиками книг «от письма» кормилась еще одна, гораздо более многочисленная категория людей, а именно писцы, т. е. чиновники всяких рангов, служившие в государственном аппарате. Как первым, так и вторым в их деле требовалась не одна простая грамотность, а определенные профессиональные выучка и навык. Обучение такого рода искусству письма, как, впрочем, в те времена и любому ремеслу, в Иране, по словам Олеария, начиналось с детства. Понятно, что местом такого обучения обычно служили города — тогдашние центры грамотности и культуры. Однако надо признать достаточно необычным и важным для суждения о культуре Ирана то обстоятельство, что, по крайней мере в отдельных случаях, в качестве таких мест выступали и некоторые деревенские селения. Олеарий сообщает о двух селениях вблизи Казвина, специализировавшихся на подготовке искусных писцов: «В этой местности находятся два селения, Дермен и Сару, из которых выходят лучшие писцы. Так как писцы эти должны стараться научиться красивому почерку, то поэтому на полях этих селений, у пастушьих хижин, часто видишь множество молодых людей, сидящих и упражняющихся в краснописании» [117а, с. 893]. Нет нужды говорить, что по своей квалификации такие писцы в случае необходимости легко могли стать профессиональными переписчиками рукописей.

Свидетельство Олеария о переписке книг как о занятии, служившем средством пропитания для довольно большого числа людей, само по себе достаточно красноречиво. Оно не менее весомо, чем цитированные ранее места из книги Олеария, гово-

рит нам о той роли, которую играла книжная литература в жизни и культуре средневекового персидского общества. Сообщения Олеария относятся к XVII в., но у нас нет каких-либо оснований предполагать, что в этом отношении положение было иным, по крайней мере принципиально иным, в предшествующие периоды иранского средневековья.

В подтверждение справедливости сказанного сошлемся хотя бы на собранные в известном труде Адама Меца сведения об увлечении книгами и об устройстве библиотек как о довольно ординарных явлениях в мусульманских странах, в том числе и в Иране, в IX—X вв. В том же труде и для того же времени можно встретить также данные о переписке рукописей как о ремесле, иначе — средстве пропитания [92, с. 145 и сл., 156]. Само собой разумеется, что, говоря о роли книжной литературы, мы не касаемся здесь вопроса ее художественного или научного уровня в разные периоды. Совершенно очевидно, что в силу тех или иных причин уровень и качество литературы в разные эпохи были различными. Но это вопрос уже другой, подлежащий рассмотрению историков литературы.

Сведения, ценные для суждения о состоянии культурной жизни позднесредневекового Ирана, кроме Олеария можно найти и в ряде других европейских источников, в особенности в источниках, составленных в XVII в. Думается, однако, что и приведенный материал, несмотря на его неполноту, дает достаточно яркое и живое представление о значении книжной литературы и о ее творцах в культуре средневекового персидского общества.

В связи с этим без всякого преувеличения можно утверждать, что изучение в самых различных аспектах средневековой рукописной книги является делом очень важным не только в плане источниковедения и литературоведения, но и шире, а именно в плане изучения культуры средневекового персидского общества, или, говоря точнее, некоторых ее специфических особенностей.

Попыткой такого рода исследования и является настоящая работа.

ИМЯ АВТОРА И НАЗВАНИЕ СОЧИНЕНИЯ

Исследование всякой литературы слагается из исследований отдельных, входящих в ее состав сочинений, которые обычно начинаются с установления (или попыток сделать это) основных относящихся к сочинению формальных данных, как-то: имя автора, название, время и место написания. Как обстоит дело с такого рода данными, которые современный человек привык ви-

деть на титульном листе любой книги (правда, с одной модификацией — вместо времени и места написания сочинения здесь указываются место и год его издания), в произведениях средневековой литературы на персидском языке? Достаточно полные и точные сведения на этот счет можно получить в многочисленных каталогах, посвященных описанию персидских рукописей средневекового периода и нового времени. Приводимые в этих каталогах описания рукописей свидетельствуют, что указанные выше данные или частично (это бывает чаще всего), или даже целиком (что случается гораздо реже) отсутствуют в тексте многих сочинений. Отмечая этот факт, мы, само собой разумеется, говорим лишь о рукописях тех сочинений, текст которых дошел до нас в более или менее цельном виде.

Составители каталогов персидских рукописей прилагали и при составлении каждого нового каталога продолжают прилагать усилия для того, чтобы тем или иным способом выяснить эти отсутствующие в рукописях данные. Исследованиям этого рода уделяли и уделяют до сих пор большое внимание в своих работах очень многие востоковеды самых различных специальностей.

Исследовательская по своему характеру источниковедческая работа в этой области началась фактически одновременно с развитием научного востоковедения и всегда составляла и составляет поныне один из важнейших его разделов. О значении этого раздела востоковедения, пожалуй, лучше всего говорит огромная, посвященная ему научная литература, которая продолжает расти. Благодаря этой литературе рассматриваемые нами данные были выяснены или значительно уточнены для большого числа произведений средневековой литературы на персидском языке.

Однако та же научная литература свидетельствует и о другом, а именно что для многих сочинений (в том числе и для некоторых очень важных) эта задача все еще не решена или решена не полностью и без необходимой точности. Действительно, до сих пор остается немало произведений, у которых еще не установлены имена их авторов. Мы все еще не знаем подлинных, т. е. авторских, названий многих сочинений, и они известны нам или под чисто условными наименованиями, или под названиями, данными им переписчиками или владельцами рукописей.

Не лучше обстоит дело с датировкой сочинений и установлением мест их написания. Для очень многих сочинений время написания пока может быть указано только приблизительно, например в пределах десяти и более лет.

Что же касается мест написания сочинений, то прежде всего

следует заметить, что в подавляющем большинстве случаев мы не располагаем прямыми данными на этот счет. В этой связи в основном места написания сочинений устанавливаются исследователями главным образом по косвенным данным. Однако далеко не всегда эти косвенные данные позволяют определить место написания сочинений с достаточной достоверностью и точностью, нередко отсутствуют даже такого рода косвенные данные. Поэтому, несмотря на всю работу, выполненную учеными, места написания многих произведений до сих пор остаются или вовсе не определенными, или определенными недостаточно точно, лишь с большей или меньшей долей вероятности.

Здесь нет нужды говорить, какое значение имеют все эти до сих пор не восполненные пробелы в наших знаниях. Анонимность сочинения лишает нас одной из самых важных черт, необходимых для характеристики последнего,— имени его творца — автора.

Беститульность сочинения, точнее, утрата авторского его названия также обедняет наше представление о нем. Дело в том, что средневековые персидские авторы нередко передавали или выражали в названиях сочинений свое представление о них или свою их оценку. Напомним в этой связи хотя бы такие названия, как *Раузат ас-сафа фи сират ал-анбийа ва-л-мулук ва-л-хулафа* («Сад чистоты относительно жизни пророков, царей и халифов») — название знаменитого труда по всеобщей истории Мирхонда, XV в., или *Нузхат ал-кулуб* («Услада сердец») — название космографическо-географического труда Хамдаллаха Казвини, XIV в., или *Зинат ал-маджалис* («Украшение собраний») — название сборника занимательных и поучительных рассказов Маджди, XVI в., и многие другие.

Наконец, отсутствие или неточность наших сведений о том, когда и где было написано то или иное произведение, несомненно, отрицательно сказывается на нашем суждении о нем и на нашем понимании его значения и места в истории литературы.

Естественно, возникает вопрос: чем могли быть вызваны все эти пропуски в тексте рукописей очень большого числа сочинений средневековой литературы на персидском языке? Для объяснения этого факта необходимо предварительно поставить и попытаться решить несколько вопросов.

Прежде всего следует рассмотреть вопрос о том, насколько полным (т. е. соответствующим авторскому) является дошедший до нас текст всех тех сочинений, в которых частично или целиком отсутствуют интересующие нас данные. Не были ли они попросту утрачены в результате имевшей когда-то место порчи текста и не восходит ли известный ныне нам текст сочинений, о которых идет речь, в конечном счете к дефектным рукописям?

Другой вопрос, подлежащий нашему рассмотрению, касается переписчиков рукописей. Хорошо известно, что последние по небрежности нередко при переписке рукописей допускали пропуск отдельных слов, фраз и даже целых кусков текста. Подобного рода пропуски в тексте персидских рукописей средневекового периода и нового времени можно считать самым обычным, рядовым явлением. Поэтому само собой напрашивается предположение: не объясняется ли отсутствие в тексте тех или иных сочинений данных, о которых у нас идет речь, случайными пропусками при переписке рукописей? Не восходит ли известный ныне нам текст этих сочинений к рукописям, в которых когда-то имели место подобные пропуски?

Для решения стоящей перед нами задачи представляется очень важным попытаться пролить свет и на другой вопрос: каково было отношение самих средневековых персидских авторов к рассматриваемым данным и какое значение они им придавали?

Нет ли связи между фактом частичного или даже полного отсутствия этих данных в известном ныне нам тексте многих средневековых произведений и отношением к ним со стороны авторов последних?

Выяснение поставленных здесь вопросов имеет значение не только в плане установления возможных причин отсутствия интересующих нас данных в тексте средневековых произведений на персидском языке. Исходя из отношения к этим данным со стороны персидских средневековых авторов, можно в известной мере судить и об отношении последних к своим произведениям. Этим самым мы получаем возможность установить, имело ли место какое-либо различие в данном случае между творцами средневековой персидской литературы и их европейскими собратьями. Отношение автора к своему сочинению, даже в том плане, о котором у нас идет речь, представляет собой явление, важное для характеристики любой культуры, имеющей письменность. Особо большое значение имеет указанное явление для характеристики культуры средневекового персидского общества, учитывая ту огромную роль, которую играла литература во всех ее видах в культуре этого общества.

Мы не будем здесь рассматривать проблему анонимности в полном ее объеме, т. е. применительно ко всей средневековой персидской письменности, прежде всего по причине грандиозных масштабов последней, а главное — по причине многообразия формы, содержания, характера и назначения известных ныне нам ее памятников. Мы здесь рассмотрим интересующую нас проблему только в одной ее части, а именно в той, которая относится к произведениям средневековой научной литературы на

персидском языке. Само собой разумеется, что понятие «научная литература» здесь употребляется нами не в современном, а в средневековом его понимании.

Средневековая научная литература на персидском языке не только с точки зрения ее содержания, но и по некоторым внешним признакам не представляла собой чего-то единого. По одному из таких внешних признаков ее произведения можно разделить на две группы: первую группу составляют сочинения, написанные прозой, а вторую (много меньшую по объему) — сочинения, написанные стихами. Стихотворные научные произведения заслуживают особого внимания и требуют специального дополнительного рассмотрения и исследования, что, однако, выходит за рамки задач, поставленных нами в настоящей работе. Поэтому мы здесь оставляем их в стороне и, само собой разумеется, не распространяем на них наблюдения и выводы, которые делаются нами на основании исследуемого ниже материала.

Средневековая научная литература в прозаической ее части представлена самыми разными по своей величине сочинениями. Из них прежде всего следует отметить средние и крупные по размерам произвсдения, насчитывающие в своем составе от 20—30 листов текста до многих сотен и даже тысяч листов. Наряду с ними существует огромное количество мелких, неодинаковых по объему произведений. Текст самых маленьких из таких сочинений укладывается на одном листе, а иногда даже на части листа; размеры текста других сочинений колеблются между несколькими и двумя десятками листов.

Сочинения первой группы, т. е. средние и крупные, вполне соответствуют тому, что мы (имея в виду произведенис одного автора) в современном обиходе обозначаем словами «книга» или «монография». Как правило, все подобные произведения состоят из трех основных компонентов: предисловия автора, самого сочинения и заключения к нему. Предисловие обычно состоит из двух разделов: вступления (его содержание — славословие Аллаху, пророку Мухаммаду и т. д.) и собственно предисловия. В нем обычно мы находим следующие данные: имя автора сочинения, объяснение цели и обстоятельств написания сочинения, название последнего и его план. Очень часто после сообщения плана сочинения приводится его оглавление (*фихрист*), которым нередко оканчивается предисловие.

Что же касается заключений к сочинениям, то содержание их бывает довольно разнообразным. Объясняется это тем, что разные авторы использовали заключение нередко для совершенно различных целей. Одни авторы (их, по-видимому, было большинство) помещали в заключении материал, так или иначе свя-

занный с содержанием самого сочинения или его дополняющий. Таким образом, в данном случае заключение в отношении своего содержания представляло собой лишь одну, правда особую, часть сочинения. Другие авторы использовали заключение для совершенно иных целей: они помещали здесь сведения о себе, своем роде, иногда описания своего родного города и т. д.— одним словом, эти заключения были связаны не с содержанием сочинения, а лишь с личностью их авторов. Наконец, некоторые заключения заполнялись материалами или рассказами, пользовавшимися популярностью у средневековых читателей, но не имевшими никакого отношения ни к содержанию сочинения, ни к личности автора. Вопрос о том, какие функции должны были выполнять подобные заключения, едва ли может вызывать какие-либо сомнения: они должны были увеличивать занимательность сочинений, повышая интерес к ним со стороны читателей.

Таковы были главные мотивы, которыми руководствовались средневековые персидские авторы при составлении заключений к своим произведениям. Эти мотивы определяли содержание и характер заключений если не ко всем, то, во всяком случае, к большинству произведений средневековой персидской научной литературы.

Что же касается самих сочинений, то здесь мы отметим, правда, чисто внешнюю, но характернейшую особенность их текста. В сочинениях любых размеров (за исключением очень небольших, занимающих несколько листов) их материал почти никогда не выступает перед нами в виде сплошного текста: как правило, их текст дается в расчлененном на отдельные части виде. Объясняется это тем, что средневековые персидские авторы придавали большое значение систематизации материала при его изложении. И в зависимости от объема, содержания и характера сочинения, а также от своих индивидуальных особенностей они прибегали к различным, иногда к простым, иногда к более сложным способам систематизации материала.

Простой способ систематизации сводился к разделению по тому или иному признаку материала в рамках всего сочинения (за исключением предисловия и заключения) на большее или меньшее число отдельных частей. Каждая такая часть текста получала по своему содержанию и характеру особый заголовок. Какого-либо одного общего наименования для подобного рода подразделений текста сочинений не существовало. Различные авторы использовали самые разные слова для обозначения подобных подразделений (например, *баб*, *кисм*, *фасл* и т. д.). Однако независимо от различия в обозначении подобных подразделений текста в средневековых персидских сочинениях все они представляют собой не что иное, как главы в современной

нам книге. Следует еще добавить, что в небольших произведениях подобные подразделения текста составителями каталогов персидских рукописей нередко обозначаются такими словами, как «отдел», «параграф» и т. д. Можно назвать множество средневековых персидских произведений самых различных жанров, имеющих систематизацию материала по главам. Ограничимся здесь лишь двумя примерами: *Тазкират аш-шу'ара* — знаменитый сборник биографий персидских поэтов с образцами их творчества (автор Давлатшах, XV в.), основная часть сочинения делится на семь глав (*табака*); *Джахан-наме* — небольшое географическое сочинение (автор Мухаммад ибн Наджиб Бакран, XIII в.) делится на двадцать маленьких глав (*фасл*).

Более сложный способ систематизации материала состоял в том, что деление текста производилось как бы ступенчато. Материал в рамках всего сочинения сначала систематизировался по тому или иному числу самых крупных подразделений, а затем вторично, но уже в рамках этих последних — на более мелкие подразделения и т. д. В отношении числа таких ступеней систематизации материала средневековые персидские произведения в целом дают довольно пеструю картину. Все же, по-видимому, можно считать наиболее типичной для них двух- или трехступенчатую систематизацию материала. Подразделения каждой такой ступени систематизации материала имеют свои особые обозначения. Какого-либо строгого порядка или последовательности в отборе обозначений для подразделений той или иной ступени систематизации текста не наблюдается. Нередко одни авторы прилагали к крупным подразделениям текста такие обозначения, которые другие авторы, наоборот, прилагали к более мелким его подразделениям.

В заключение необходимо упомянуть и о самой крупной единице систематизации материала и тем самым о самом крупном подразделении текста, которое знала средневековая персидская литература. Подразделения такого рода, естественно, имели место только в наиболее крупных по своим объемам памятниках и обозначались по-разному, пожалуй, чаще всего словами *джилд*, *муджаллад*, *дафтар* и *китаб*. Однако независимо от того или иного наименования о них можно сказать, что они вполне соответствуют тому крупному подразделению текста сочинения, которое мы обычно обозначаем словом «том». О каждом таком томе, т. е. о систематизации материала и о делении текста в нем, можно сказать примерно то же самое, что уже говорилось выше по этому поводу применительно к отдельному сочинению. Некоторые из таких произведений из-за слишком большого их объема было неудобно, а иногда и просто невозможно заключать в один переплет. Поэтому подобные произведения здесь, как и

в Европе, переплетали по частям. При этом нередко каждое крупное подразделение текста, иначе говоря том, помещали в отдельный переплет. Этим, между прочим, объясняется тот факт, почему такие слова, как *джилд* (букв. «шкура», «кожа», а затем «переплет») и *муджаллад* (букв. «переплетенное», «переплет»), в персидском языке со временем стали употреблять для обозначения крупного подразделения текста сочинения, т. е. тома.

Все эти моменты, которые мы здесь отметили (обязательное наличие в сочинении предисловия и часто также заключения, тщательная систематизация материала и связанное с этим четкое членение текста сочинения на то или иное число подразделений), придают средневековому персидскому научному произведению, во всяком случае в завершенном его виде, необычайную цельность, стройность и законченность. Без какой-либо особой натяжки можно сказать, что в этих своих качествах средневековое персидское сочинение ничем существенным не отличается от европейского научного труда.

Ко всему сказанному необходимо еще добавить следующее. Выше мы упоминали, что в предисловии к средневековому персидскому сочинению обычно помещались план (т. е. указание, из каких основных частей состоит сочинение) и оглавление к нему. Это оглавление содержит полный перечень всех (от самых крупных до самых мелких) подразделений текста сочинения с указанием их названий. Может ли означать наличие в предисловии подобного оглавления, что следующее за ним сочинение было написано в соответствии с ним, т. е. по заранее разработанному до мельчайших деталей (т. е. до самых мелких подразделений текста включительно) плану?

Само по себе наличие подобного оглавления еще не дает основания для такого вывода. Автор мог составить оглавление по уже законченному тексту сочинения, а затем поместить его в предисловие. Однако против подобного предположения говорят следующие два обстоятельства.

1. Раньше мы упоминали обычно характерные для большинства сочинений, о которых идет речь, черты — цельность, стройность, законченность. Едва ли все эти черты могли быть им присущи, если бы они писались без заранее составленного, достаточно подробного плана, который и находил свое конкретное выражение в оглавлении к сочинению, помещенном в предисловии.

2. Если бы оглавление, о котором идет речь, составлялось на основе уже готового текста сочинения, то такое оглавление должно было всегда являться зеркальным отображением содержания сочинения, иначе говоря, все подразделения текста, ко-

торые есть в сочинении, должны были быть указаны в оглавлении, и, наоборот, все подразделения, фигурирующие в оглавлении, должны были находиться в сочинении.

Между тем это бывает так далеко не всегда. Нередко в сочинении имеются подразделения текста, которые в оглавлении не упомянуты, и, напротив, в оглавлении указаны подразделения, которые отсутствуют в самом сочинении. Первый случай объяснить можно довольно легко: это подразделение (или подразделения) мог пропустить сам автор сочинения при составлении оглавления к сочинению после завершения последнего. Такого рода пропуски мог сделать и любой переписчик рукописей при переписке текста оглавления. (Один случай, когда подразделения, находящиеся в сочинении, обычно не отмечаются в оглавлении, мы здесь в расчет не берем: имеются в виду подразделения, которые представляют собой позднейшие интерполяции, по нашим наблюдениям, как правило, не фиксирующиеся в оглавлении.)

Гораздо сложнее обстоит дело с объяснением второго случая (т. е. с отсутствием в тексте сочинения подразделений, указанных в оглавлении), конечно при условии, что в соответствующем месте нет лакун и вообще никаких признаков явной испорченности текста. В самом деле, кто и с какой целью мог указать в оглавлении подразделения, которых нет в сочинении и о которых у нас нет никаких оснований думать, что они вообще когда-либо находились там? У нас не имеется причин предполагать, что это могли сделать, например, переписчики рукописей или какие-либо другие лица. Такое предположение сразу же отпадет, стоит только поставить перед собой вопрос: каков мог быть смысл или какова могла быть цель подобных вставок в оглавлении?

При таких условиях остается предположить только одно, а именно что подразделения, о которых идет речь, в тексте оглавления указывали сами авторы сочинений, когда приступали к их написанию или, говоря еще точнее, когда составляли предисловие и оглавление к своим сочинениям. Затем, уже во время работы над сочинением, автор по тем или иным причинам (ими могло быть, например, желание поскорее закончить свой труд и др.) изменял свое первоначальное намерение и не писал некоторые из подразделений сочинения, ранее им самим указанные в оглавлении. При этом, однако, автор не вносил соответствующих поправок в первоначальный текст оглавления. Именно этим и следует объяснить наблюдаемое нередко расхождение между оглавлением и реальным содержанием сочинения.

То же самое обстоятельство — изменение в процессе работы над сочинением первоначальных замыслов автора — может объ-

яснить нам и другого рода расхождения между оглавлением и сочинением, о которых говорилось выше. Мы имеем в виду случаи, когда в тексте сочинения находятся некоторые подразделения, не упоминаемые в оглавлении. Конечно, наличие в сочинении таких подразделений в ряде случаев могло явиться результатом позднейших интерполяций. Однако было бы ошибкой рассматривать все такие подразделения как позднейшие интерполяции. В очень многих случаях есть основание предполагать, что подразделения, о которых идет речь, появились в сочинении вследствие изменений (расширения) первоначальных замыслов автора.

Между оглавлением и действительным содержанием сочинения иногда имеют место расхождения и несколько иного рода. Укажем в качестве примера на *Шараф-нама-йи шахи*, хорошо известный труд конца XVI в., принадлежащий Хафиз-и Танышу и посвященный истории шибанида Абдаллаха II. Согласно оглавлению, приводимому в предисловии, находящемся во всех известных нам рукописях этого произведения, оно состоит из введения (*мукаддима*), двух частей (*макала*) и заключения (*хатима*). В действительности же во всех рукописях (кроме одной) сочинение состоит из введения, одной части и заключения. На первый взгляд может показаться, что это расхождение несущественно и что мы имеем здесь дело с типом расхождения, о котором уже говорили выше. Речь идет об отсутствии в сочинении подразделения (в данном случае второго *макала*), указанного в оглавлении. Однако материал, который, согласно оглавлению, должен был быть изложен во второй части, в сочинении приведен, правда не в полном своем объеме. Он включен в состав первой части сочинения; в связи с этим хронологические рамки этой части расширены против рамок, указанных для нее в оглавлении. Таким образом, изменение против оглавления здесь носит структурный характер: материал, который, согласно оглавлению, должен был быть изложен в двух частях, в сочинении изложен в одной части.

Другое расхождение, которое имеется между оглавлением и сочинением, касается заключения, точнее, содержания последнего. Согласно оглавлению, заключение должно было содержать сведения о различных выдающихся людях времени упомянутого выше Абдаллаха II. Находящееся же в сочинении заключение содержит лишь краткий панегирик этому шибаниду.

Как мы видим, расхождение между оглавлением и реальным содержанием сочинения здесь идет не просто по линии наличия или отсутствия в первом или во втором тех или иных подразделений текста, а имеет более глубокий и сложный характер: оно идет по линии самой структуры текста и содержания от-

дельных его подразделений. Естественно будет поставить вопрос: чем могло быть вызвано подобное расхождение между оглавлением и содержанием сочинения?

Хранящаяся в Институте востоковедения АН СССР рукопись *Шараф-нама-йи шахи*, шифр В 685 (она содержит предусмотренную оглавлением вторую часть, или *макала* 2, сочинения), дает ответ на поставленный вопрос. На наш взгляд, эта рукопись может служить свидетельством существования когда-то двух редакций сочинения. Одна (первая) редакция представлена только этой рукописью В 685, а другая (вторая) редакция представлена всеми остальными известными нам рукописями *Шараф-нама-йи шахи*. В полном виде сочинение известно только во второй его редакции. В первой редакции сочинение в цельном виде до нас не дошло. Очень может быть, что в этой редакции оно вообще никогда не было полностью завершено. Известно, что рукопись В 685 содержит лишь фрагмент сочинения, а именно предусмотренную оглавлением его вторую часть, отсутствующую в качестве особого подразделения текста во всех остальных рукописях *Шараф-нама-йи шахи*. Однако было бы ошибочно думать, что от первой редакции сохранился один только ее фрагмент в виде рукописи В 685. У нас есть достаточные основания признать, что находящиеся во всех остальных рукописях сочинения, т. е. в рукописях второй редакции, предисловие и оглавление были первоначально составлены не к ней, а к сочинению в первой его редакции и что ко второй редакции вообще не было составлено новое предисловие, а было использовано старое, т. е. предисловие к первой редакции. При этом в это предисловие, или, точнее, в находящееся в нем оглавление, не было внесено соответствующих изменений, с тем чтобы его согласовать со структурой и содержанием отдельных подразделений текста сочинения во второй его редакции. Это обстоятельство и явилось причиной расхождения между оглавлением, находящимся в предисловии к сочинению, и реальным содержанием и структурой последнего.

Надо заметить, что рассмотренный нами здесь случай с *Шараф-нама-йи шахи* отнюдь нельзя считать очень большой редкостью в средневековой литературе на персидском языке. По существу, то же самое можно сказать о *Тарих-и аламара-йи Аббаси* — фундаментальнейшем историческом труде сефевидского автора Искандара Мунши (время его написания — вторая половина первой трети XVII в.). В одной группе рукописей этого труда имеет место большое расхождение между предисловием (собственно оглавлением) и структурой текста в самом сочинении. Причина этого явления та же самая. Искандар Мунши составил две редакции своего труда. Во второй редакции он зна-

чительно расширил его хронологические рамки, а главное, внес серьезные изменения в структуру текста против первой редакции. Однако автор не счел нужным написать новое предисловие ко второй редакции сочинения и удовольствовался старым предисловием к первой редакции. В этом последнем автор, правда, отметил факт расширения хронологических рамок сочинения во второй редакции, но никак не отразил факта изменения структуры его текста.

Конечно, было бы неправильно относить на счет автора каждое встречающееся расхождение между предисловием (оглавлением) и содержанием самого сочинения. Немало вины за это лежит и на переписчиках. Более других такого рода искажениям со стороны переписчиков обычно подвергались произведения популярные, т. е. особенно часто переписывающиеся. Прекрасным примером в этом отношении может служить *Маджма' ал-гара'иб* — среднеазиатское произведение космографического и географического характера (XVI в.), принадлежащее балхскому автору Султан-Мухаммаду Балхи и дошедшее до нас в большом числе списков. Известно, что после смерти автора его сын создал еще одну редакцию *Маджма' ал-гара'иб*. Однако в ходе многочисленных переписок сочинения текст его настолько исказили, что в настоящее время нельзя с полной достоверностью определить, как выглядел текст сочинения в каждой из указанных двух редакций.

О характере этих искажений достаточно ясное представление дают дошедшие до нас многочисленные рукописи *Маджма' ал-гара'иб*. В этих же рукописях мы постоянно сталкиваемся с фактом расхождения между находящимся в предисловии оглавлением к сочинению и содержанием последнего. Оно касается числа глав, их порядка и содержания. Само по себе обстоятельство это еще не может служить, как говорилось выше, свидетельством искажения текста переписчиками. В такого рода расхождениях могли быть повинны как сам автор, так и составитель второй редакции. Но если бы расхождения, о которых идет речь, восходили бы только к указанным здесь двум лицам, вполне естественно было бы ожидать встретить среди рукописей *Маджма' ал-гара'иб* не более двух вариантов этих расхождений — один, восходящий к автору сочинения, а другой — к составителю второй его редакции. Между тем среди существующих ныне рукописей *Маджма' ал-гара'иб* можно обнаружить гораздо большее число вариантов расхождений (укажем в качестве примера хотя бы на рукописи сочинения, хранящиеся в Институте востоковедения АН СССР [94, № 55—67; 95, с. 164—166]). Один этот факт исключает возможность относить на счет названных двух лиц расхождения, имеющиеся в рукописях *Маджма' ал-гара'иб*. Вместе с тем тот же факт со-

вершенно определенно указывает, что к этому делу, несомненно, должны были быть причастны, причем в немалой степени, и другие лица, прежде всего переписчики многочисленных рукописей *Маджма' ал-гара'иб*.

Приведенный пример лишний раз показывает, что, встречаясь с фактом несоответствия оглавления и содержания сочинения, необходимо всегда учитывать возможность искажения текста переписчиком, в особенности когда мы имеем дело с очень популярным произведением вроде *Маджма' ал-гара'иб*.

Конечно, иногда бывает нелегко с полной уверенностью установить, на чей счет следует относить подобное несоответствие — на счет ли автора или на счет переписчика. Однако думается, что тщательный анализ текста оглавления и самого сочинения в большинстве случаев позволяет получить достаточно точный ответ на этот вопрос.

Теперь нам необходимо остановиться еще на одном вопросе. Выше уже отмечалось, что авторы писали предисловие с оглавлением к сочинению прежде, чем они приступали непосредственно к составлению самого сочинения. Отмечалось также, что в процессе написания сочинения авторы иногда отступали от оглавления. В этой связи следует, однако, заметить, что такого рода отступления нельзя считать правилом, а также что такого рода отступления обычно носили частный характер и существенным образом не меняли содержания сочинения. Поэтому можно сказать, что средневековые персидские авторы, как правило, при написании сочинения следовали за оглавлением, находящимся в предисловии к произведению.

Обстоятельство это позволяет видеть в оглавлении не просто факт фиксации автором содержания сочинения, а прежде всего план сочинения, и при этом план, несомненно продуманный и составленный автором еще до начала его работы над сочинением. Как убедительно свидетельствуют о том оглавления, авторы составляли эти планы обычно весьма тщательно, а нередко также и с большой обстоятельностью. Выше мы отмечали, какое значение авторы придавали систематизации материала, и указывали на связь между этим обстоятельством и структурой сочинения, а следовательно, и планом сочинения, поскольку последний определял структуру сочинения.

К этому надо добавить еще следующее. Как мы знаем, персоязычная средневековая литература выработала известный тип, или стандарт, научного произведения, который и определял его внешний облик. Наряду с этим каждому отдельному научному сочинению, естественно, был присущ и свой, индивидуальный облик. Об этом последнем можно сказать, что он определялся, прежде всего опять-таки внешне, планом сочинения.

В связи с планом сочинения нам надо хотя бы вкратце остановиться еще на одном вопросе. Мы уже говорили, что планы некоторых сочинений отличаются большой обстоятельностью. Такие планы имеют те сочинения, авторы которых придерживаются дробной, или многоступенчатой, систематизации своего материала. Совершенно естественно, что эти способы систематизации материала должны были приводить и действительно приводили к дроблению сочинения на большое, а иногда даже и на очень большое число подразделений. Мы имеем в виду отнюдь не столь редкие в персоязычной средневековой литературе произведения, насчитывающие в своем составе от нескольких до многих десятков подразделений, часто самой различной величины. Систематизированный и полный перечень всех этих подразделений, от самых крупных до самых мелких, и составляет, как известно, содержание плана — оглавления сочинения, приводимого в его предисловии.

Совершенно закономерно возникает вопрос: как могли творцы средневековой персоязычной литературы заранее, т. е. перед началом непосредственной работы над своим произведением, составлять столь детальный их план? Правда, далеко не все произведения, но все же не столь уж малое их число дают нам возможность получить вполне определенный ответ на поставленный вопрос.

Многие авторы в предисловии, прежде чем изложить план сочинения, обычно сообщают сведения о своих источниках. Ими в подавляющем большинстве случаев являлись более ранние и, значительно реже, современные автору произведения, иногда различного рода документы и письма. Наряду с указанием на использование письменных источников у некоторых авторов мы встречаем указание на использование ими источников устных, например рассказов современников автора о тех или иных событиях, очевидцами которых они были или о которых они слышали от других людей. Довольно широко некоторые авторы пользовались и своими личными наблюдениями.

Одни авторы указывали свои письменные источники совершенно конкретно: приводился перечень названий тех произведений, из которых заимствовали материалы для своих сочинений. Такие перечни сравнительно редко бывали полными. Об этом свидетельствует хотя бы тот факт, что в тексте самих сочинений обычно встречаются ссылки на произведения, не упомянутые в перечне источников, приводимом в предисловии. Впрочем, сами авторы часто оговаривали это обстоятельство, заканчивая перечень источников в предисловии словами *ва гайра* — «и другие» (имея в виду «произведения»).

Другие авторы, напротив, конкретно своих письменных ис-

точников не называли. Отмечая в предисловии факт использования ими письменных источников, эти авторы ограничиваются в данном случае замечаниями самого общего характера, вроде «много книг» или «некоторые достойные доверия книги» и т. д.

Как мы видим, сведения о своих источниках средневековые персидские авторы помещали в предисловии, т. е. в самом начале своего произведения. Обстоятельство это совершенно ясно свидетельствует о том, что к моменту, когда автор приступал к написанию своего труда, он должен был располагать необходимыми ему письменными источниками и иметь о них достаточно ясное представление. Это предварительное ознакомление с источниками и давало автору возможность заранее составить план сочинения, который он едва ли случайно помещал обычно в предисловии сразу же после сведений об источниках. К этому будет нелишним добавить еще следующее: мы уже упоминали, что планы некоторых сочинений отличаются особой обстоятельностью, иначе говоря, они фиксируют все детали будущего сочинения, до самых мелких включительно. Этот факт может указывать на то, что предварительное ознакомление с источниками отнюдь не было поверхностным, поскольку такого рода детальные планы авторы могли составлять только после достаточно тщательного изучения своих источников и систематизации почерпнутого из них материала.

То обстоятельство, что средневековые персидские авторы, во всяком случае большинство из них, писали свои сочинения по заранее продуманному и составленному плану, естественно, должно было иметь большое значение. Оно вместе с другими двумя факторами (следование авторов за установившимися литературными образцами, стандартами и внимание к систематизации материала) и определило основные черты, присущие средневековому персоязычному научному сочинению,— стройность, логичность и законченность его построения.

Вот что, разумеется вкратце, можно сказать о тех памятниках средневековой персоязычной научной литературы, к которым вполне приложимо наше понятие «книга» или «монография».

Что же касается маленьких по объему произведений той же литературы, то мы их специально рассматривать не будем. Отметим только, что эти произведения для своего написания, естественно, не требовали у авторов такой длительной подготовительной работы, какая требовалась для создания средних и крупных произведений (сбор материалов, их изучение и систематизация).

У нас сравнительно мало сведений о том, сколько средневековые персидские авторы тратили времени на написание своих

трудов. Однако, судя по тому, что мы знаем на этот счет, можно думать, что время написания небольших научных произведений (от одного до десяти листов) обыкновенно не превышало нескольких дней.

Стоит еще отметить, что сравнительно редко, во всяком случае по нашим наблюдениям, эти небольшие произведения встречаются в самостоятельном виде, т. е. отдельными рукописными книжечками-тетрадями, а очень часто даже в виде согнутых пополам листов бумаги. Причины этого, думается, понятны. Заключать в отдельные переплеты произведения, состоящие из столь малого количества листов (часто двух, четырех и т. д.), было нерасчетливо, а не защищенные переплетом рукописи таких произведений быстро изнашивались и портились, особенно при частом их употреблении. Кроме того, их гораздо менее ценили, чем толстые книги, часто заключенные в дорогие переплеты. Поэтому, естественно, о сохранении первых заботились намного меньше, чем о сохранении последних, в особенности при разного рода превратностях судьбы.

Несмотря на все эти обстоятельства, средневековая персоязычная научная литература малых форм дошла до нас в довольно большом числе: современное ей общество нашло ряд средств спасти от гибели по указанным причинам — надо полагать, не большую часть — все же очень многие памятники этой литературы (само собой разумеется, что это касается в первую очередь памятников, которые по тем или иным мотивам вызывали особый интерес у общества). Средства эти, как о том свидетельствуют рукописи, были достаточно разнообразны, мы перечислим здесь наиболее распространенные:

1) часто небольшие произведения помещали в конце рукописи, на листах, оставшихся чистыми после переписки основного сочинения;

2) в ряде случаев листы с текстом небольших произведений сброшюровывали с рукописями средних и крупных сочинений;

3) нередко рукописи небольших произведений, обычно переписанных в разное время и разными людьми, соединяли вместе — сброшюровывали, переплетали, образовывая таким путем сборники-конволюты;

4) довольно распространенным явлением было собирать, переписывать отдельные небольшие, частью и средние по своим размерам произведения и составлять таким путем из них сборники; составители таких сборников нередко предпосылали им предисловия, в которых объясняли цель их составления.

Персидская книжность средневековья знала различные типы подобных сборников. Важнейшими из них были: а) сборники смешанного характера, т. е. сборники, состоящие из различных

по своей тематике произведений; б) сборники, составленные из более или менее одинаковых или близких по тематике произведений; в) сборники, содержащие произведения одного какого-либо автора (включая сюда и мелкие его произведения); г) некоторые авторы крупных сочинений по тем или иным соображениям включали в их состав отдельные мелкие произведения — как свои собственные, так, пожалуй, чаще, мелкие произведения других лиц. Благодаря этому последнему обстоятельству получили известность, а в иных случаях даже избежали гибели многие памятники рассматриваемой здесь литературы, а также разного рода документы.

Справедливость сказанного может со всей наглядностью подтвердить любое сколько-нибудь крупное собрание средневековых персидских рукописей, если рассмотреть его под углом зрения местонахождения в рукописях маленьких по объему произведений.

Мы здесь вкратце коснемся еще одного вопроса, связанного с данной литературой, который можно сформулировать так: какую функцию несла научная литература малых форм во всех своих видах (краткий трактат, заметка, письмо или послание на ученую тему) в средневековом персидском обществе?

Функцию эту, конечно в самом общем виде, можно определить как наиболее скорый и экономный способ удовлетворить интересы и потребности различных слоев общества в информации научного и научно-популярного характера. Думается, что обсуждаемая нами отрасль персидской литературы в современном ей обществе несла в известной степени примерно такую же функцию, какую в Европе исполняли и исполняют поныне разного рода ученые брошюры и в особенности статьи научного и научно-популярного характера, помещаемые в различных периодических и непериодических изданиях, а отношение между литературой малых форм и представленной книгами или монографиями являло собой, во всяком случае в известной мере, параллель к отношениям, существующим в европейской научной литературе между статьями и книгами.

Обратимся теперь снова к главной теме настоящей работы — к средним и крупным сочинениям персидского средневековья, т. е. к книге. К сказанному выше здесь надо добавить следующее: в отношении обычно присущих ей особенностей, уже отмеченных нами,— стройности, логичности и законченности построения — она не уступала хорошо знакомому нам европейскому труду нового времени. Удивляться такому факту никак не приходится. Вспомним, что по крайней мере в большинстве случаев персидские средневековые авторы писали сочинения по заранее продуманному плану, составленному к тому же на осно-

вании предварительно собранного и изученного материала, т. е., по существу, они писали сочинения так же, как писали свои труды их европейские коллеги. Если мы еще вспомним, какое внимание средневековые персидские авторы обычно уделяли систематизации материала, то будет легко понять, почему их сочинения, правда по чисто внешнему признаку (структуре), могут быть поставлены в один ряд с европейскими трудами.

Понятно, что для создания подобных произведений от их авторов требовалось не одно только простое знание излагаемого ими материала и не одно только простое владение пером. Им еще необходимо было умение обращаться со своим материалом, т. е. умение изложить его в рамках определенной схемы, в определенном порядке и в систематизированном виде. В свою очередь, это обстоятельство требовало от средневекового персидского автора для выполнения его работы известных профессиональных знаний и навыков.

Отмеченное здесь обстоятельство, естественно, не могло не наложить известный отпечаток на отношение персидского средневекового автора к своему труду. Следуя принятому тогда этикету, автор неизменно ставит перед своим именем различные уничижительные эпитеты, вроде «бедный», «ничтожный», «жалкий» и др. Нередко он в столь же уничижительных тонах говорит и о своем творении. Никак не выражая подлинного отношения автора к самому себе и к своему творению, наличие подобных оборотов в тексте сочинения не более чем дань с его стороны господствовавшему в обществе и в литературной среде этикету или следование правилам хорошего тона. Впрочем, едва ли возможно было бы предположить что-либо иное.

Кроме того, размышляя об отношении средневекового персидского автора к своему творчеству, мы должны помнить еще об одном, не менее важном обстоятельстве более общего порядка. Дело в том, что средневековая персоязычная литература в целом и в особенности ее часть, которую мы вправе отнести к научной литературе, в значительной мере развивалась, пользуясь в той или иной форме покровительством и поддержкой представителей правящих слоев господствующего феодального класса стран Среднего Востока. Известно, что создание большинства произведений рассматриваемой нами литературы так или иначе было связано с именами различных правителей, сановников высокого ранга, знатных вельмож и т. д. В одних случаях сочинения прямо писались по указанию или инициативе этих высоких покровителей литературы и науки, в других — авторы сами посвящали им свои произведения в надежде получить соответствующее вознаграждение. Обычно в обоих случаях работа автора оплачивалась.

Мы здесь, разумеется, не можем касаться вопроса о мотивах, побуждавших верхи средневекового персоязычного общества оказывать (конечно, далеко не везде и не всегда) помощь развитию научной литературы. Также не можем мы здесь рассматривать вопрос, в какой мере те же верхи общества умели понимать и ценить научную литературу и должным ли образом они вознаграждали ее творцов. Эти большие и сложные вопросы, уже не раз поднимавшиеся в востоковедении, требуют для своего освещения специального исследования, которое выходит за рамки настоящей работы. Для нас здесь является важным сам факт существования связи между обсуждаемой литературой (во всяком случае, очень значительной ее частью) и верхами общества, причем связи, выражающейся прежде всего в том, что первая пользовалась материальной поддержкой последних. Эта близость верхов общества к рассматриваемой здесь литературе не могла в тогдашних условиях не поднимать, во всяком случае в известной мере, ее авторитет в глазах общества в целом. То же самое обстоятельство еще в большей степени, естественно, должно было воздействовать на самих творцов этой литературы, поднимая в их глазах значение их творчества.

При оценке отношения средневековых персидских авторов к своим произведениям совершенно необходимо учитывать еще один важный момент. Прямая материальная заинтересованность авторов в судьбе своих произведений не могла не накладывать определенный отпечаток на личность средневекового персидского автора: они отнюдь не предстают перед нами в образе ушедших от реальной жизни ученых отшельников, далеких от забот суетного мира и мирской суеты,— нет, в большинстве это люди, которые достаточно прочно стоят на почве реальной жизни. Документальным свидетельством тому лучше всего могут служить панегирики и восхваления, с которыми авторы самых различных по своему содержанию сочинений обращались в предисловиях к ним к своим высоким покровителям.

Вместе с тем материальная заинтересованность средневековых персидских авторов в своих произведениях не могла и не должна была оставлять их безразличными к судьбе последних.

Все сказанное здесь о средневековом персоязычном сочинении и о его авторе прежде всего ставит перед нами такой вопрос: чем можно объяснить и как согласовать все это с фактом, о котором мы говорили выше,— отсутствием в тексте многих рукописей имени автора, или названия сочинения, или того и другого вместе? Совершенно очевидно, что последнее обстоятельство находится в явном противоречии со всем, что мы знаем о средневековом персоязычном произведении, обычно написанном по заранее продуманному и составленному плану, учитыва-

ющему все существенные детали сочинения. Этот вопрос представляется тем более уместным, если мы учтем еще два дополнительных обстоятельства, о которых говорилось выше, а именно:

а) отношение средневекового персоязычного автора к своему произведению и прежде всего его личную заинтересованность в последнем;

б) значение, которое обычно придавалось в обсуждаемой нами литературе названию сочинения.

При подобных обстоятельствах у нас едва ли могут быть какие-либо серьезные основания видеть причину отсутствия интересующих нас данных в отношении к ним со стороны автора или в каких-либо особенностях сочинения как такового. Совершенно очевидно, что искать решение поставленного вопроса следует в другой плоскости, а именно в состоянии известного нам ныне текста памятников средневековой научной персидской литературы. Все эти памятники следует подвергнуть систематическому рассмотрению с целью получить ясное представление о том, как в них обстоит дело в отношении интересующих нас данных. Только такое изучение может дать достаточно объективный и документально обоснованный ответ на поставленный вопрос об имени автора и названии сочинения в памятниках средневековой научной персоязычной литературы. Понятно, что ввиду обилия этих памятников подобная задача в рамках одной работы является совершенно невыполнимой. Выход из этого положения может быть только один — сузить подлежащий исследованию материал. Но как произвести подобное сужение материала, чтобы отбор последнего не носил бы произвольный и случайный характер? Здесь нам самым целесообразным представляется такой путь — ограничить круг исследуемого материала памятниками одной какой-либо отрасли обсуждаемой литературы. Вместе с тем, чтобы избежать субъективности при отборе материала, надо постараться с возможной полнотой охватить памятники этой отрасли литературы. При рассмотрении каждого памятника необходимо стремиться установить, какие данные имеются относительно имени автора и названия сочинения и каково происхождение этих данных.

Наряду с именем автора и названием сочинения первостепенное значение имеют и такие формальные данные, как время и место написания сочинения. Поэтому мы считаем необходимым для полноты картины рассмотреть еще вопрос о данных, касающихся времени и места написания сочинения в памятниках названной литературы, или, говоря точнее, в тех ее памятниках, которые намечены в качестве объекта нашего исследования вопроса об имени автора и о названии сочинения.

Исследование произведений в указанных направлениях позволит выявить возможные причины отсутствия имени автора или названия сочинения, а также данных о времени и месте написания сочинения в памятниках средневековой персоязычной литературы. Этим же путем может быть внесена и достаточная ясность в вопрос об отношении средневекового персоязычного автора к перечисленным здесь данным. В свою очередь, выяснение всех этих деталей, надо полагать, сможет пролить свет и на вопрос более общего культурно-исторического плана, а именно на вопрос о различии или сходстве в данном отношении между средневековыми персоязычными авторами и их европейскими собратьями.

В качестве материала для нашего исследования мы берем памятники средневековой космографической и географической литературы на персидском языке. Выбор памятников именно этой литературы в качестве объекта исследования обусловлен в основном двумя причинами:

1) в интересующем нас плане мы не наблюдали никаких различий принципиального характера между произведениями космографической и географической литературы и памятниками других отраслей средневековой научной литературы на персидском языке;

2) количество памятников космографической и географической литературы сравнительно невелико; их исследование в рамках одной работы является вполне осуществимым.

В известном биобиблиографическом своде Ч. А. Стори в разделе «География» [201, II, № 179—225] дан довольно подробный (но отнюдь не исчерпывающий) перечень сочинений X—XVIII вв., представляющих в той или иной степени интерес для истории географической литературы на персидском языке в средневековый период ее развития. В этом перечне указаны:

1) оригинальные, т. е. непереводные, космографические и географические сочинения на персидском языке;

2) различные произведения, главным образом исторические, содержащие разделы, посвященные космографии и географии;

3) персидские переводы космографических и географических сочинений с других языков (почти исключительно с арабского языка и только в одном случае с турецкого);

4) сочинения, посвященные описанию отдельных провинций, городов, выдающихся построек и т. д.;

5) несколько сочинений географического характера, написанных в Индии в XVIII в. для европейцев и по их поручению.

Для истории географической литературы на персидском языке X—XVIII вв. интерес, конечно, представляют сочинения, входящие в каждую из названных здесь категорий. Однако по из-

ложенным выше соображениям (необходимость сузить рамки исследуемого материала для настоящей работы) мы берем в качестве предмета нашего исследования только сочинения первой категории, т. е. оригинальные космографические и географические сочинения на персидском языке. Именно для сочинений этой категории мы постараемся дать ответы на поставленные выше вопросы: какими формальными данными о них мы располагаем в настоящее время и каково происхождение этих данных.

В своде Стори названо 21 такое произведение для X—XVIII вв. Однако число это следует уменьшить на одну единицу: у Стори в одном случае по ошибке в качестве самостоятельного произведения указана не опознанная в свое время рукопись хорошо известного сочинения *Маджма' ал-гара'иб* (автор Султан-Мухаммад Балхи) (рукопись эта прежде хранилась в Азиатском музее, а ныне находится в Институте востоковедения АН СССР [201, II, № 202; 94, № 64]).

Четыре сочинения из указанных Стори мы здесь рассматривать не будем из-за отсутствия у нас сколько-нибудь подробных сведений о них, а также по причине отсутствия у нас достаточно точного представления о том, на основании каких данных были установлены имена авторов этих сочинений, их названия и т. д. Сочинения эти следующие: *Аджа'иб ал-махлукат*, автор Абд ар-Рахман или же Абу-л-Хусайн ас-Суфи; стихотворное географическое произведение, автор Хукми или Хикмати; *Аджа'иб ал-булдан*, автор Вали-Мухаммад ибн Барди (Бирди?) Мухаммад; *Аджа'иб ал-булдан*, автор ал-Хусайни Калйакани [201, II, № 189, 201, 209, 219].

Таким образом, из указанных Стори 21 произведения в поле нашего зрения осталось 16 сочинений, к рассмотрению которых мы и переходим. Этот обзор мы делим на две части: в первой части будут рассмотрены содержащиеся в этих сочинениях данные об именах их авторов и названиях сочинений, во второй — соответственно сведения о времени и месте написания сочинения.

Имя автора и название сочинения

В 9 произведениях из 16 авторы приводят свои имена в тексте самих сочинений, обычно в предисловии к последним. Имена эти следующие:

Мухаммад б. Наджиб Бакран [*Джахан-наме* («Книга о мире»), соч. XIII в.];

Хамдаллах Мустауфи Казвини [*Нузхат ал-кулуб* («Услада сердец»), соч. XIV в.];

Абу-л-Хасан Са'ид б. Али Джурджани [*Масалик ал-мамалик* («Пути государств»), соч. XV в.];

Султан-Мухаммад б. Дарвиш Мухаммад ал-Муфти ал-Балхи [*Маджма' ал-гара'иб* («Собрание редкостей»), соч. XVI в.];

Мухаммад Тахир ибн Абу-л-Қасим [*Аджа'иб ат-табакат* («Диковинки разрядов»), соч. XVII в.];

Мухаммад Хайдар [*Шуджа-йи Хайдари* («Хайдарово созвездие Гидры»), соч. XVII в.];

Мухаммад Муфид ал-Мустауфи ал-Йазди [*Мухтасар-и Муфид* («Муфидово сокращение», или «Муфидов компендиум»), соч. XVII в.];

Махарат-хан Исфахани [*Бахджат ал-алам* («Краса мира»), соч. XVIII в.];

Амид ад-Дин-хан б. Саййид Абу-л-Макарим Амир-хан ал-Хусайни ал-Харави [*Ма'лумат ал-афак* («Сведения о горизонте»), соч. XVIII в.].

Относительно одного сочинения пока невозможно сказать, указывал или нет в нем автор свое имя. Речь идет о сочинении XIII в. *Аджа'иб ад-дунйа* («Диковинки мира»). Пока оно известно только по двум рукописям, очень неполным по своему тексту: рукописи Института востоковедения АН СССР, шифр А 253 (Ленинград) [94, № 15], и рукописи из коллекции Э. Брауна (Англия) [201, II, № 187].

Список Института востоковедения не содержит имени автора сочинения. Очень возможно, что оно находилось в утраченных частях этого списка (утеряны начало вместе с предисловием к сочинению и конец сочинения). Брауновская рукопись содержит только начальный фрагмент текста сочинения. В нем автором сочинения назван некий Абу-л-Му'аййад Абу Мути ал-Балхи и указано, что сочинение было написано для саманидского правителя Мансура ибн Нуха (366—387/976—997). Эти данные никак не могут быть согласованы с данными, находящимися в самом сочинении, которые совершенно определенно датируют время жизни автора концом XII — первой третью XIII в. (см. ниже). Поэтому введение, имеющееся в брауновской рукописи, признается в науке поддельным [201, II, № 187]. Думается, однако, что в данном случае мы не имеем дела с подделкой в точном смысле этого слова. По всей вероятности, имеет место чисто механическое соединение отрывков текстов из двух различных сочинений.

Таким образом, вопрос об имени автора *Аджа'иб ад-дунйа* все еще остается открытым. Что же касается довольно значительных собранных ныне сведений об авторе этого сочинения, то все они пока были почерпнуты только из упомянутой выше рукописи Института востоковедения АН СССР [93, с. 180—183].

Из находящихся в *Аджа'иб ад-дунйа* различных замечаний автора сочинения, носящих автобиографический характер, отметим здесь только одно. В одном месте автор упоминает (правда, не указывая имени) своего отца и называет его Мухаддис-и Табризи, т. е. «Тебризский мухаддис», иначе говоря — знаток мусульманских религиозных преданий о Мухаммаде (рук. ИВ АН СССР А 253, л. 119а). Это указание, думается, дает основание (до установления подлинного имени) называть автора сочинения условно Ибн Мухаддис-и Табризи (ср. хорошо известные прозвания совершенно аналогичного характера, вроде «Ибн Факих» и др.) [96, с. 21—23].

Теперь из упомянутых выше 16 произведений нам остается рассмотреть еще 6 сочинений: все они сходны между собой в одном — в тексте всех этих сочинений имена их авторов не приведены. Имена авторов трех из этих сочинений установлены. Самым ранним из них является сочинение, носящее название *Аджа'иб ал-махлукат ва гара'иб ал-мавджудат* («Диковинки сотворенного и редкости существующего»). Относится оно к XII в. Известным в науке сочинение это стало уже довольно давно — в начале XIX в. [201, № 183]. Основываясь на сообщении Хаджжи Халифы [180, IV, с. 188], в науке долгое время автором сочинения считали некоего Мухаммада ибн Махмуда ибн Ахмада ас-Салмани ат-Туси, сокращенно обычно называемого Ахмад Туси. Некоторые востоковеды и до сих пор придерживаются этого взгляда. Так, современный иранский ученый Манучихр Сетуде, издавая текст рассматриваемого сочинения, в качестве его автора в соответствии с Хаджжи Халифой указывает того же Мухаммада ибн Махмуда ибн Ахмада ас-Салмани ат-Туси [2]. В связи с этим необходимо заметить следующее: сообщение Хаджжи Халифы относительно имени автора сочинения не находило и не находит себе подтверждений в тексте самого сочинения и в его рукописях.

Еще В. Р. Розен, исходя из одного места в тексте сочинения, выразил сомнение в принадлежности сочинения лицу, указанному Хаджжи Халифой. В. Р. Розен обратил внимание на следующий факт: названный Хаджжи Халифой автор, судя по его нисбе (Туси), должен был происходить из Туса. Между тем находящаяся в сочинении заметка о Тусе малосодержательна в противоположность заметке о другом городе — Хамадане, в адрес которого автор к тому же расточает всяческую хвалу. В связи с этим В. Р. Розен высказал гипотезу, что автор сочинения должен быть скорее хамаданского, нежели тусского, происхождения [161, № 24].

Однако только много лет спустя, после тщательного изучения другого сочинения — упоминавшегося выше *Аджа'иб ад-дунйа*,

удалось найти подтверждение правильности гипотезы В. Р. Розена. В *Аджа'иб ад-дунйа* оказалось много цитат из *Аджа'иб ал-махлукат ва гара'иб ал-мавджудат*, в отдельных случаях с указанием названия этого сочинения и имени его автора. Им здесь был назван житель Хамадана Наджиб Хамадани [93, с. 186—189]. Пока мы не нашли в других источниках каких-либо сведений о Наджибе Хамадани и даже упоминаний его имени. Однако думается, что у нас есть достаточно оснований отнестись с полным доверием к свидетельству автора *Аджа'иб ад-дунйа*. Во-первых, этот автор по времени стоит очень близко к автору *Аджа'иб ал-махлукат ва гара'иб ал-мавджудат* и, может быть, является его младшим современником (см. ниже о времени написания обоих этих сочинений). Во-вторых, автор *Аджа'иб ад-дунйа* и территориально близок к последнему автору. Известно, что первый происходил из Азербайджана и жил на западе Ирана, а второй являлся жителем Хамадана. В-третьих, нисба «Хамадани», которую автор *Аджа'иб ад-дунйа* указывает для автора *Аджа'иб ал-махлукат ва гара'иб ал-мавджудат*, полностью согласуется с основным, известным ныне фактом биографии последнего, а именно с тем, что он являлся коренным жителем Хамадана. Этот факт следует признать тем более важным, что он сообщается самим автором обсуждаемого сочинения.

По всем указанным здесь причинам у нас нет никаких серьезных оснований подвергать сомнению правильность свидетельства автора *Аджа'иб ад-дунйа* о принадлежности рассматриваемого сочинения названному им лицу, т. е. Наджибу Хамадани, и отдавать в данном случае предпочтение, как это делает Манучихр Сетуде, сообщению Хаджжи Халифы, полагаясь не на какие-нибудь факты, а лишь на авторитет последнего [1].

Второе сочинение, в тексте которого отсутствует имя его автора, ныне известно под условным названием *Джуграфийа-йи Хафиз-и Абру* («География Хафиз-и Абру»). Относится оно к XV в.; автором его является крупнейший историк тимуридского времени Шихаб ад-Дин Абдаллах ибн Лутфаллах ибн Абд ар-Рашид Бихдадини Харави, известный как Хафиз-и Абру (другая форма его имени, встречающаяся в источниках и научной литературе,— Абдаллах ибн Лутфаллах Хвафи, а также Нур ад-Дин Лутфаллах ибн Абдаллах [130, I, с. 341—349]).

Установление факта принадлежности этому историку указанного выше сочинения вызвало некоторые затруднения. Рукопись сочинения уже в начале XIX в. была известна английскому востоковеду В. Аузли, который привел его название в форме *Тарих-и Хафиз-и Абру* («История Хафиз-и Абру», или, как перевел сам В. Аузли, «Хроника Хафиз-и Абру») [187, I, с. 179, II,

с. 181, 389, 443]. Точно такое же название настоящего сочинения, как выяснилось позднее, приведено и в другой его рукописи, но не в тексте самого сочинения, а вне его — в виде надписи, помещенной в рукописи перед началом текста сочинения [160, № 33]. Из этого можно заключить, что и в рукописи В. Аузли приведенное им название находилось в виде надписи, вне рамок текста сочинения, и что Аузли только из этой надписи узнал имя автора сочинения.

Однако далеко не все рукописи имели подобные надписи с указанием имени автора сочинения, что, естественно, затрудняло их определение. Дело осложнялось и еще одним обстоятельством. Видимо, исходя из указанной выше надписи и отчасти из содержания сочинения (после описания той или иной области в сочинении шло подробное изложение ее истории), В. Аузли считал это сочинение не географическим, а историческим трудом Хафиз-и Абру. Прошло более полувека, прежде чем Ч. Рье удалось внести полную ясность в этот вопрос.

Описывая находящуюся в Британском музее рукопись анонимного и беститульного географического сочинения, Ч. Рье доказал его тождественность с сочинением Хафиз-и Абру, известным В. Аузли. Основанием для этого послужили цитаты из сочинения Хафиз-и Абру, приведенные В. Аузли [192, с. 421—423]. Из этого следовало, что В. Аузли имел дело не с историческим, а с географическим трудом Хафиз-и Абру. Этим же впервые устанавливался и сам факт существования у Хафиз-и Абру подобного труда. Правда, рукописи этого труда были известны и раньше, но автор его установлен не был. Так, например, одна рукопись данного сочинения была знакома Б. Дорну, который ее описал в своем каталоге, но точно определить не смог [167, № 290]. Позднее это сделал В. Р. Розен на основании данных каталога Ч. Рье [19, с. 74—97].

Третье сочинение, о котором следует сказать, представляет собой небольшой по объему космографический трактат XVI в., фигурирующий в рукописях под различными названиями, а иногда без всяких названий [201, II, с. 80—81]. В рукописях, описанных в известных нам европейских каталогах, имя автора в тексте сочинения не упоминается. Тем не менее еще в середине XIX в. Барбье де Мейнар, который пользовался Бодлеянской рукописью сочинения, правильно указал имя его автора — Бирджанди. К сожалению, Барбье де Мейнар не сообщил, на основании каких данных он установил это [156, с. 20].

Однако факт, установленный Барбье де Мейнаром, остался не замеченным европейской наукой. Так, в каталогах Рье и Эте при описании рукописей сочинения Бирджанди (включая сюда и Бодлеянскую рукопись, использованную Барбье де Мейнаром)

последнее рассматривается как анонимное [192, с. 417—418; 160, № 404; 168, № 717].

Много позднее Бирджанди (полное его имя — Низам ад-Дин Абд ал-Али ибн Мухаммад ибн Хусайн Бирджанди) был вновь указан как автор рассматриваемого сочинения. Основанием для этого послужили цитаты из сочинения Бирджанди с указанием его имени, находящиеся в другом произведении XVI в.— *Маджма ал-гара'иб*, принадлежащем перу Султан-Мухаммада Балхи [94, № 53].

Что же касается иранских каталогов рукописей, то в них при описании рукописей интересующего нас сочинения Бирджанди имя его в качестве автора неизменно указывается [140, III, 17, № 7; 135, I, с. 71]. Однако остается неясным, на основании каких именно данных это делается. Судя по известным нам рукописям, находящимся в европейских хранилищах, кажется сомнительным, чтобы имя Бирджанди фигурировало в иранских рукописях в тексте самого его сочинения. Представляется более вероятным, что здесь имя Бирджанди как автора было указано перед началом текста сочинения или в колофоне.

Имена авторов трех сочинений, которые еще надо нам отметить, до сих пор не установлены.

Одним из них является сочинение X в., получившее мировую известность,— *Худуд ал-алам мин ал-машрик ила-л-магриб* («Пределы мира с востока на запад») [201, II, № 188]. Все сделанные до сих пор попытки установить имя автора этого сочинения пока оказались безрезультатными. Исключение здесь не составляет и очень интересная статья В. Ф. Минорского [185, с. 189—196]. В ней В. Ф. Минорский сделал попытку отождествить автора *Худуд ал-алам* с другим ученым X в.— Ибн Фаригуном, автором краткой энциклопедии, носящей название *Джавами' ал-улум* («Собрание знаний»). Однако сам В. Ф. Минорский признает, что он не может привести каких-либо прямых и достаточно надежных данных, способных подтвердить правильность подобной идентификации. Более ранние исследования по этому вопросу предпринимались А. Г. Туманским, В. В. Бартольдом и тем же В. Ф. Минорским в их хорошо известных трудах [136, с. 121—137; 145, с. 3—32; 175].

Другое сочинение, которое до сих пор остается анонимным, известно в научной литературе под названием *Сувар ал-акалим* («Карты стран [мира]»). Относится оно к XIV в. [201, II, № 191]. В свое время было высказано предположение о том, что автором сочинения является некий Мухаммад ибн Йахйа, автор одноименного произведения, упоминаемого Хафиз-и Абру в его «Географии». Гипотеза эта, однако, не находит себе никакого подтверждения в тексте самого сочинения. Судя по его

тексту, оно должно было быть написано в Иране. Между тем, согласно Хафиз-и Абру, упомянутое им сочинение было написано в Индии [94, № 27].

Наконец, было высказано даже мнение, что появление в научной литературе самого имени Мухаммада ибн Йахйа в качестве имени автора названного у Хафиз-и Абру сочинения есть результат простого недоразумения, результат неправильного чтения соответствующего места текста в «Географии» Хафиз-и Абру [35, с. 34—37; 36, с. 52—66].

Третье оставшееся еще анонимным произведение датируется XVI в. и называется (согласно Бодлеянской рукописи, описанной Эте) *Тухфат айн ал-хайат* («Подарок источника жизни») [201, II, № 200]. Относительно возможного имени автора этого сочинения, насколько нам известно, до сих пор не было высказано даже каких-либо гипотез.

Так обстоит дело с именами авторов рассматриваемых нами здесь 16 географических произведений.

Обратимся теперь к названиям этих же 16 произведений. В 9 сочинениях их названия указаны в предисловиях к ним, и, следовательно, их достоверность, т. е. аутентичность авторским названиям, не должна вызывать каких-либо сомнений. Это следующие сочинения:

Аджа'иб ал-махлукат ва гара'иб ал-мавджудат (автор Наджиб Хамадани);

Джахан-наме (автор Мухаммад ибн Наджиб Бакран);

Нузхат ал-кулуб (автор Хамдаллах Казвини);

Маджма' ал-гара'иб (автор Султан-Мухаммад Балхи);

Аджа'иб ат-табакат (автор Мухаммад Тахир ибн Абу-л-Касим);

Шуджа-йи Хайдари (автор Мухаммад Хайдар);

Мухтасар-и Муфид (автор Мухаммад Муфид ал-Муставфи ал-Йазди);

Бахджат ал-алам (автор Махарат-хан Исфахани);

Ма'лумат ал-афак (автор Амин ад-дин хан ибн Сайййд Абу-л-Макарим Амир-хан Хусайни ал-Харави).

Относительно *Аджа'иб ад-дунйа* по причине неполноты известного ныне текста этого сочинения (см. выше) мы не можем сказать, было или нет указано его название в предисловии. Судя по рукописи *Аджа'иб ад-дунйа*, находящейся в Институте востоковедения АН СССР (шифр А 253), сочинение это состоит из двух частей — основной (рассказы о разного рода диковинках) и заключительной (описание стран и городов мира, расположенных в алфавитном порядке их названий). Между этими двумя частями находится небольшой текст, служащий эпилогом к одной и прологом к другой части сочинения. В этом тексте

автор, как бы подводя итоги основной части сочинения, замечает: «Этим последним рассказом (имеется в виду рассказ о перстне, найденном в Йемене, которым завершается основная часть сочинения) закончена книга *Аджа'иб ад-дунйа.* После этого я напомню об особенностях городов и товаров, [в них находящихся]» [93, с. 193]. Как мы видим, приведенное здесь название *Аджа'иб ад-дунйа* отнесено только к основной части сочинения. Имело ли сочинение в целом виде еще какое-либо название, отличное от этого, пока остается неизвестным. Это можно будет установить только после находки экземпляра сочинения с полным его текстом.

Рассмотрим теперь названия оставшихся 6 произведений.

Существующие ныне названия трех сочинений заимствованы из рукописей последних, в которых они приведены перед началом текста сочинения, т. е. вне рамок текста предисловия и самого сочинения. Мы имеем в виду следующие произведения:

знаменитый *Худуд ал-алам мин ал-машрик ила-л-магриб* (это название приведено на лицевой стороне первого листа рукописи сочинения) [145, л. 1а];

Сувар ал-акалим (анонимное);

Масалик ал-мамалик (автор Абу-л-Хасан Са'ид ибн Али Джурджани).

Название второго из указанных здесь сочинений в некоторых рукописях встречается в более полной форме — *Сувар ал-акалим-и саб'а* («Карты семи климатов») (рук. ИВ АН СССР, шифр А 253, л. 1б; название здесь приведено перед басмалой) [94, № 27].

Название третьего сочинения в рукописи Британского музея в форме *Масалик-и мамалик* указано в унване, т. е. перед началом текста сочинения [192, с. 425]. Приводимая обычно форма названия, *Масалик ал-мамалик*, заимствована у Хаджжи Халифы [180, V, с. 509].

Четвертое из этих шести сочинений известно под названием *Аджа'иб ал-булдан* (автор Бирджанди). Это название прилагается к сочинению Бирджанди в ссылках на последнее у Султан-Мухаммада Балхи в *Маджма' ал-гара'иб* [94, № 53] и у Мухаммада Тахира ибн Абу-л-Касима в *Аджа'иб ат-табакат* (рук. ИВ АН СССР, шифр С 453, л. 88б и др.) [94, № 72]. Под таким же названием рукопись настоящего сочинения Бирджанди описана и в Бодлеянском каталоге Эте [160, № 404]. Однако Эте не сообщает, из какого места рукописи он заимствовал это название.

В иранских каталогах к сочинению Бирджанди прилагаются различные названия, вроде: *Аб'ад у аджрам* («Размеры и массы») [140, III, 17, № 7], *Рисала дар аб'ад-у-аджрам-у-аджа'иб*

ал-булдан («Трактат о размерах, массах и диковинках стран») [140, III, 17, № 79; 135, I, с. 71]. К сожалению, составители иранских каталогов не указывают, откуда они взяли эти названия. Судя по всем известным нам рукописям, как и в случае с именем Бирджанди (см. выше), есть достаточные основания предполагать, что эти названия были приведены вне рамок текста предисловия и сочинения.

По существу, то же самое приходится сказать и о названии пятого сочинения — *Тухфат айн ал-хайат* (анонимное). При описании рукописи этого сочинения данное название привел Эте, не указав, однако, его местонахождение в рукописи [160, № 421]. Во всех трех известных нам рукописях сочинения его название в тексте отсутствует [94, № 54]. Правда, в одной из этих рукописей название сочинения в форме *Аджа'иб ал-булдан* («Диковинки стран») все же приведено, но не в тексте сочинения; помещено оно впереди сочинения, на титульном листе [128а, VIII, № 5658]. Судя по этим данным, едва ли приходится сомневаться в том, что название, указанное Эте, такого же происхождения, т. е. что оно приведено в рукописи вне рамок текста сочинения.

Наконец, нам следует упомянуть существующее ныне название шестого произведения — *Джуграфийа-йи Хафиз-и Абру*. Название это является чисто условным. В дошедших до нас рукописях сочинения нет сведений о том, как автор сам назвал свой труд. Правда, в некоторых рукописях перед началом текста сочинения приводится помета — *Тарих-и Хафиз-и Абру. Муджаллад-и аввал* («История Хафиз-и Абру. Том первый») [160, № 33]. Однако само собой разумеется, что подобную помету никак нельзя рассматривать как название интересующего нас сочинения. Несомненно, что появление такой записи в рукописях явилось результатом включения «Географии» Хафиз-и Абру в большой свод его трудов, как бы в собрание его сочинений. В этом своде «География», как видно, была включена в первый том.

В Ташкентском каталоге, явно по недоразумению, рассматриваемое сочинение Хафиз-и Абру называется *Зубдат ат-таварих* («Сливки летописей») и оспаривается принятая в науке оценка его как прежде всего географического произведения [128а, VI, № 4159—4160; 130, I, с. 341—349; 201, II, № 191].

Подведем теперь некоторые итоги всему здесь изложенному. Прежде всего обращает на себя внимание факт пропуска в тексте ряда произведений имени автора, или названия сочинения, или же, наконец, обоих этих данных вместе. В одном случае, т. е. *Аджа'иб ад-дунйа* (см. выше), этот факт можно объяснить дефектным состоянием дошедшего до нас текста сочинения.

Хорошо известно, что в произведениях средневековой персидской литературы предисловие является обычно той частью сочинения, в которой автор сообщает свое имя, название сочинения и т. д. Упоминание имени или названия сочинения в других его частях, как правило, является фактом более или менее случайного порядка. Поэтому подобного рода упоминания никак не могут объяснить пропуски имени автора и названия сочинения, которые мы наблюдаем в ряде предисловий рассматриваемых нами космографических и географических произведений.

Между тем из 16 таких сочинений 15 сохранили свои предисловия, в 8 из которых указаны имя автора и название сочинения. Приводим их в хронологическом порядке:

Джахан-наме (автор Мухаммад ибн Наджиб Бакран);

Нузхат ал-кулуб (автор Хамдаллах Казвини);

Маджма' ал-гара'иб (автор Султан-Мухаммад Балхи);

Аджа'иб ат-табакат (автор Мухаммад Тахир ибн Абу-л-Касим);

Шуджа-йи Хайдари (автор Мухаммад Хайдар);

Мухтасар-и Муфид (автор Мухаммад Муфид ал-Муставфи ал-Йазди);

Бахджат ал-алам (автор Махарат-хан Исфахани);

Ма'лумат ал-афак (автор Амин ад-Дин-хан ибн Саййид Абу-л-Макарим Амир-хан Хусайни ал-Харави).

В предисловии к двум сочинениям сообщается только какое-либо одно из этих сведений: в предисловии к *Аджа'иб ал-махлукат ва гара'иб ал-мавджудат* (автор Наджиб Хамадани) указывается только название сочинения, а в предисловии к *Масалик ал-мамалик* (автор Абу-л-Хасан Са'ид ибн Али Джурджани) — только имя автора.

Наконец, у оставшихся пяти сочинений предисловия не содержат ни имени автора, ни названия произведения — это *Худуд ал-алам*, *Сувар ал-акалим*, «География» Хафиз-и Абру, *Аджа'иб ал-булдан* (автор Бирджанди) и *Тухфат айн ал-хайат*.

Как мы видим, почти у половины предисловий к рассматриваемым нами сочинениям (7 из 15) в тексте отсутствуют целиком или частично, выражаясь современным языком, главные выходные данные — имя автора и название сочинения. Можем ли мы поставить этот факт в связь с какими-либо дефектами в известном нам тексте предисловий? Существующие тексты предисловий к семи перечисленным выше произведениям, на наш взгляд, не дают никаких оснований для подобного предположения. Во всех этих предисловиях мы не обнаружили каких-либо признаков, указывающих на то, что их текст подвергся порче или что в нем были сделаны пропуски. Против предположения о наличии дефектов в тексте предисловий совершенно опреде-

ленно свидетельствует еще и соображение такого рода. В самом деле, трудно себе представить, чтобы почти в половине предисловий перечисленных здесь произведений была пропущена или же подверглась порче совершенно одна и та же часть текста, а именно та, которая содержала имя автора и название сочинения. Вместе с тем у нас нет никаких оснований предполагать, что авторы могли выпускать в свет свои законченные произведения, не указывая в них их названия и своего имени. Более того, текст сочинений, о которых идет речь, не содержит даже малейших намеков на какие-либо обстоятельства, которые могли побудить их авторов скрывать свои имена.

Совершенно очевидно, что этот факт никак нельзя объяснить простой случайностью. Естественно, возникает вопрос: почему же в таком случае столь значительное количество сочинений предстает перед нами в анонимном и беститульном виде?

Думается, что достаточно простое и правильное объяснение этому факту могут дать палеографические особенности многих существующих ныне персидских рукописей, и в том числе рукописей космографических и географических сочинений, которые мы здесь рассматриваем.

Выше мы уже указывали, что названия некоторых космографических и географических сочинений в рукописях помещали вне рамок текста последних — на лицевой стороне первого листа (*Худуд ал-алам*) или перед басмалой, т. е. на обратной стороне того же первого листа (*Сувар ал-акалим*). Здесь нет необходимости входить в обсуждение вопроса о происхождении этих названий — принадлежат ли они авторам сочинений или были даны позднее переписчиками. Совершенно независимо от решения этих конкретных вопросов не приходится сомневаться в том, что сама традиция ставить имя автора и название сочинения вне рамок текста последнего должна восходить не к переписчикам, а к самим авторам. Во всяком случае, с полной уверенностью это можно сказать тогда, когда мы имеем дело с произведениями, в тексте которых отсутствуют имена авторов и названия произведений. В противном случае нам следовало бы допустить предположение о том, что авторы могли выпускать в свет свои произведения в анонимном и беститульном виде. Однако все, что мы знаем и о характере средневекового персидского сочинения рассматриваемого здесь нами типа, и об отношении к нему его автора, решительно говорит против возможности подобного предположения.

Все же для окончательного решения необходимо принять во внимание еще одно обстоятельство. Хорошо известно, что наряду с предисловием, а также лицевой и обратной стороной первого листа имя автора и название сочинения в некоторых руко-

писях приводятся в самом конце сочинения, т. е. в авторском колофоне. В связи с этим будет вполне уместно поставить вопрос: в какой мере творцы средневековой научной литературы на персидском языке использовали колофоны для фиксации в них своих имен и названий сочинений? Вместе с этим само собой напрашивается и другой вопрос: нельзя ли объяснить отсутствие в тексте предисловия имени автора, или названия сочинения, или того и другого одновременно тем, что некоторые авторы ограничивались только фиксацией их в колофонах? Понятно, что на эти вопросы могут дать нам ответ только авторские колофоны. К сожалению, подавляющее число произведений средневековой персидской литературы дошло до нас не в виде автографов авторов, а в виде более или менее поздних их копий. Так, из 15 рассматриваемых нами цельных космографических и географических сочинений 14 представлены именно такими копиями и лишь одно — рукописью, частично переписанной самим автором. Речь идет о находящейся в Британском музее рукописи *Мухтасар-и Муфид*, сочинении Мухаммада Муфида ал-Муставфи ал-Йазди (рукопись эта известна нам только по ее описанию в каталоге Ч. Рьё) ([192, с. 427—428]).

Во всех остальных 14 случаях, как, впрочем, и в огромном большинстве подобных копий, авторские колофоны, по крайней мере в полном их виде, не сохранились. Они обыкновенно заменялись в копиях колофонами переписчиков. Естественно поэтому, что они не могут дать нам ответа на поставленные выше вопросы. При таких обстоятельствах будет вполне оправданным выйти из круга рассматриваемых нами космографических и географических сочинений и обратиться к сочинениям других отраслей литературы, дошедших до нас в виде автографов их авторов.

В персидско-таджикском фонде рукописного собрания Института востоковедения АН СССР имеется некоторое количество автографов различных произведений. Среди них для нас особенно важны автографы, относящиеся к периоду до XIX в., поскольку на внешнем оформлении книжных произведений, иначе — рукописных книг этого времени, еще никак не могло сказываться европейское влияние. К нужному нам периоду в этом же фонде относится ряд рукописей, зарегистрированных в Кратком каталоге собрания в качестве автографов [9, № 187, 200, 226, 511, 875, 1120, 2262, 2263, 2620, 3818, 4299, 4483]. Одна из этих рукописей не содержит в своем тексте имени автора [9, № 200]. Однако следует учесть, что рукопись эта не вполне закончена — в ней отсутствует колофон. В остальных же рукописях имя автора и название сочинения в их тексте приведены.

Данные эти обычно указываются в предисловии. Однако в

ряде случаев они (или одно из них) помещаются еще и вне рамок текста сочинения — впереди последнего, т. е. на лицевой стороне первого листа рукописи (титульный лист), или непосредственно перед началом текста, т. е. на обратной стороне титульного листа [9, № 200, 2263, 2620, 4483]. Наконец, нередко имя автора и название сочинения (или что-либо одно) приводятся также и в колофонах рукописей [9, № 187, 1120, 2262, 2620, 4299, 4483].

Здесь перечислены не все рукописи интересующего нас периода, помеченные в Каталоге как автографы. Не упомянута рукопись одного астрономического сочинения, которая в Каталоге определена как «автограф или копия с него» [9, № 3408]. Мы здесь не будем решать вопроса, какое из этих двух определений является правильным. В данном случае для нас важно другое: текст этой рукописи, как и других перечисленных выше рукописей, содержит имя автора и название сочинения.

Не учтена также и одна рукопись, помеченная в Каталоге (правда, с вопросом) как автограф автора,— мы имеем в виду рукопись *Шараф-нама-йи шахи*, сочинение Хафиз-и Таныша [9, № 2642—2643]. Рукопись эта содержит только фрагмент сочинения, черновой его вариант, к тому же дефектный — утерян конец рукописи (подробнее об этой рукописи см. выше, Введение).

Кроме того, не упомянуты нами еще четыре рукописи — сборники, являющиеся автографами их составителей: один сборник суфийских трактатов [9, № 3874] и три сборника стихов различных авторов [9, № 3589, 3886, 87 *]. В тексте всех четырех сборников приведены имена их составителей, но особое название имеет в своем тексте только один из них [9, № 3589].

Как мы видим, данные наших автографов документально подтверждают высказанное выше общее положение о том, что средневековые персидские авторы отнюдь не проявляли безразличия к фиксации в тексте своих имен и названий сочинений и что, следовательно, авторы, как правило, не должны были выпускать в свет свои произведения в анонимном и беститульном виде. Отсутствие же названий у трех сборников (см. выше) мы вправе в расчет не принимать: отношение автора и отношение составителя сборника к своим творениям, естественно, не было и не могло быть вполне одинаковым. К тому же вопрос о наименованиях сборников, составленных из произведений одного или различных авторов, вопрос особый, требующий специального рассмотрения, которое не входит в задачу настоящей работы.

Данные наших автографов также свидетельствуют о правильности высказанного выше положения о том, что авторы наряду с предисловием в некоторых случаях указывали свои име-

на и название сочинения впереди последнего, т. е. на лицевой стороне первого листа (титульный лист) или перед началом текста (из 12 перечисленных выше автографов мы наблюдали этот факт в четырех случаях).

Судя по нашим автографам, по крайней мере некоторые средневековые персидские авторы на титульном листе приводили исчерпывающие (даже с точки зрения современных требований) «выходные данные». Укажем в качестве примера на рукопись-автограф *Сулук ал-мулук* («Пути государей») — сочинение Фазлаллаха Рузбихана ал-Исфахани (XVI в.). На титульном листе этого автографа указаны название сочинения, имя автора, место, где было написано сочинение, и время (год) его написания [9, № 2263]. Уничижительный эпитет, стоящий здесь перед именем автора, позволяет с полной уверенностью признать этот титульный лист творением самого автора сочинения (см. рук. ИВ АН СССР, шифр А 316, л. 1а).

Что же касается использования средневековыми персидскими авторами колофонов для фиксации в них своих имен и названий сочинений, то в этот вопрос наши автографы вносят достаточную ясность. С полной очевидностью они показывают, что для указанных целей авторы довольно широко использовали колофоны. Из 12 перечисленных выше автографов авторские колофоны имеются в 10 рукописях. В двух рукописях по причине их незавершенности авторские колофоны отсутствуют [9, № 200, 3818]. В 7 же случаях из 10 авторы приводят в колофонах свои имена или названия сочинений, а иногда и то и другое вместе. Отдельные авторы сообщали в колофонах даже все «выходные данные»: свое имя, название сочинения, время и место написания сочинения [9, № 2262] (см. также рук. ИВ АН СССР, шифр В 1806, л. 70б).

Вместе с тем наши автографы никак не подтверждают правильности высказанного ранее предположения о том, что фиксация авторами своих имен и названий сочинений в колофонах могла служить как бы заменой их фиксации в начале сочинения, т. е. прежде всего в предисловии. Думается, не будет ошибкой сказать, что обычно в колофонах авторы лишь повторяли эти данные, которые они уже приводили в предисловии или на первом листе. Впрочем, в данном случае трудно было бы предполагать иное, если вспомнить отношение средневекового персидского автора к своему произведению и то значение, которое придавалось его названию. Действительно, нельзя себе представить, чтобы автор столь важные для него данные (свое имя и название сочинения) мог бы указать не в начале сочинения, так сказать «на переднем его фасаде», а лишь на «задворках» сочинения, т. е. в колофоне. К вопросу о значении авторских

колофонов мы еще вернемся ниже, в связи с проблемой определения времени и места написания космографических и географических сочинений.

Таким образом, мы видим, что в средневековом научном произведении на персидском языке было три места, где автор мог указывать свое имя и название сочинения,— предисловие, лицевая и обратная сторона первого листа и, наконец, колофон. Наличие имени и названия сочинения или чего-либо одного из них в других местах сочинения, как правило, было фактом более или менее случайного порядка. Из сказанного, однако, отнюдь не следует, что каждый средневековый персидский автор должен был обязательно фиксировать интересующие нас данные в каждом из указанных трех мест.

Дело в том, что есть достаточные основания предполагать, что способ фиксации своего имени и названия сочинения вне рамок его текста является более ранним, чем указание их в предисловии. Последний способ, очевидно, появился позднее, с развитием литературы, когда название сочинения должно было отражать не только и даже не столько его конкретное содержание, сколько характеристику, оценку или назначение сочинения [см. такие названия, как *Тарих-и алам-ара-йи Аббаси* («Мироукрашающая история Аббаса»), сочинение Искандара Мунши, или *Нузхат ал-кулуб* («Услада сердец»), сочинение Хамдаллаха Казвини, или *Зинат ал-маджалис* («Украшение собраний»), сочинение Маджди и т. п.]. Подтверждением сказанному о хронологии этих двух способов могут служить рассматриваемые нами космографические и географические сочинения. Напомним, что *Худуд ал-алам*, старейшее из рассматриваемых нами сочинений (X в.), не содержит в своем предисловии ни имени автора, ни названия сочинения (см. выше).

Правда, те же сочинения могут свидетельствовать, что способ фиксировать в предисловии свое имя и название сочинения или что-нибудь одно из них появился в средневековой персоязычной литературе довольно рано: укажем, например, на сочинение XII в. *Аджа'иб ал-махлукат ва гара'иб ал-мавджудат* (автор Наджиб Хамадани).

Судя по известным нам персидским рукописям сочинений самого различного характера, можно утверждать, что оба эти способа фиксации в произведениях имени автора и названия сочинения существовали параллельно на всем протяжении средних веков и вплоть до нового времени. Конечно, было бы грубой ошибкой резко противопоставлять один из этих способов фиксации другому. В реальной действительности многие авторы вполне могли соединять вместе оба эти способа, т. е. помещать свое имя и название сочинения вне его текста (на первом листе), а

затем снова повторять, целиком или частично, эти данные в предисловии.

Однако наличие сочинений с предисловиями, лишенными этих данных, бесспорно, свидетельствует о существовании авторов, которые довольствовались только одним из этих способов, иначе говоря, указывали свое имя и название сочинения всего один раз и вне рамок текста сочинения, т. е. на лицевой или обратной стороне первого листа. При этом, как можно наглядно видеть на примере космографических и географических сочинений, таких авторов было немало: из 15 рассмотренных выше сочинений, сохранивших предисловия, авторы в пяти случаях не указали в предисловии ни своего имени, ни названия сочинения, а в двух случаях указали что-либо одно.

Обстоятельство это наряду с отношением средневековых переписчиков к колофонам своих предшественников, в том числе и к авторским колофонам, по нашему мнению, имело самые плачевные последствия: оно послужило главной причиной возникновения исследуемого здесь явления — отсутствия в известных ныне рукописях многих сочинений имен их авторов и названий произведений. Нетрудно себе представить, как это могло произойти.

Каждому, имевшему дело с персидскими рукописями, хорошо знакома одна характерная для многих из них особенность: частичный, а иногда и полный пропуск в ряде рукописей заголовков (названий глав) с оставлением пробелов в тексте для их последующего туда внесения.

Причины такого рода пропусков могли быть различными. Главная, по-видимому, заключается в следующем. Очень многие персидские рукописи переписаны разными чернилами. Основной текст обычно писан черными чернилами или черной тушью, заголовки же большей частью красными чернилами, или киноварью; иногда же заголовки писались различными красками — золотой, синей, голубой, желтой, зеленой и т. д. Кроме того, в ряде случаев заголовки писались особым почерком, отличным от почерка основного текста.

Естественно, что при таких обстоятельствах переписка рукописи обычно осуществлялась поэтапно: сначала переписывался основной текст, а затем вписывались заголовки. При внесении заголовков в оставленные для них в основном тексте пробелы переписчик легко мог по недосмотру пропустить отдельные заголовки. Это станет еще более понятным, если мы вспомним, что в некоторых сочинениях насчитываются десятки и даже сотни заголовков (см. выше, Введение). Многие же переписчики подобную работу делали чисто механически, никак не вникая в содержание основного текста. Об этом достаточно красноре-

чиво говорит тот факт, что в ряде рукописей некоторые заголовки вписаны неправильно, т. е. приложены к тексту тех глав, к которым в действительности они не относятся.

Конечно, было бы ошибкой все дело сводить к небрежности переписчиков. Иногда в рукописях бывает такое большое количество пропущенных заголовков, что их никак нельзя объяснить простым недосмотром переписчиков. Совершенно очевидно, что в данном случае мы имеем дело с рукописями, работу над которыми переписчики по какой-то причине закончить не смогли.

Можно предположить, что примерно таким же образом могли быть пропущены в свое время переписчиками надписи с именами авторов и названиями сочинений, помещенные в рукописях вне рамок основного текста сочинений. Не связанные органически с основным текстом, надписи эти особенно легко могли быть пропущены. Правда, справедливости ради следует заметить, что, по-видимому, в большинстве случаев вина за подобные пропуски не лежит на переписчиках дошедших до нас рукописей. Известны сочинения, во всех или очень многих рукописях которых наблюдается пропуск одного и того же текста, например пропуск названий одних и тех же глав: ясно, что пропуск этот имел место уже в рукописи-протографе, к которому в конечном счете восходят существующие ныне рукописи. В качестве примера можно здесь сослаться на рукописи трактата Бирджанди, находящиеся в европейских собраниях. Во всех этих рукописях имя Бирджанди отсутствует (см. выше) — совершенно очевидно, что оно отсутствовало и в той рукописи (или рукописях), с которой (или с которых) копировались рукописи, находящиеся в европейских собраниях. В противном случае надо полагать, что хотя бы один из переписчиков упомянул бы его.

Конечно, нельзя объяснить существующие ныне пропуски текста в рукописях только тем, что переписчики протографов в свое время допустили небрежность, или тем, что те же переписчики по каким-то причинам не смогли завершить полностью свою работу над рукописями. Пропуски, которые мы наблюдаем теперь в рукописях некоторых сочинений, могли быть вызваны и другими причинами.

Любопытен в этом отношении такой факт. Хамдаллах Казвини в предисловии к *Нузхат ал-кулуб* перечисляет свои источники, указывая каждый раз название сочинения и имя его автора. Упоминается среди них и хорошо известное нам произведение — *Джахан-наме* (см. выше). Во всех известных мне рукописях *Нузхат ал-кулуб* имя автора *Джахан-наме* (Мухаммад ибн Наджиб Бакран) не приводится. Однако в некоторых рукописях *Нузхат ал-кулуб* после слов *Джахан-наме* имеет место неболь-

шой пробел в тексте. Совершенно ясно, что пробел этот был оставлен для внесения туда имени автора *Джахан-наме*. Несомненно также и то, что у Хамдаллаха Казвини после слов *Джахан-наме* было указано имя автора этого сочинения. В противном случае наличие упомянутого пробела в тексте никак нельзя было бы объяснить.

Почему переписчик протографа дошедших до нас рукописей *Нузхат ал-кулуб* пропустил имя автора *Джахан-наме* и оставил пробел в тексте, понять трудно: он или не смог прочесть этого имени из-за неразборчивости его начертания в протографе, или же данное место в тексте протографа было испорчено по какой-либо причине.

По тем же самым причинам переписчик мог пропустить и помету с именем автора и названием сочинения, находящуюся на первом листе рукописи, вне рамок текста сочинения. При этом следует учесть, что начальный лист в рукописи особенно легко мог быть поврежден, поскольку всякого рода превратности судьбы и времени отражались на начальном листе в первую очередь.

Можно указать и на еще одно обстоятельство. Во многих рукописях первый лист украшен унваном, выполненным красками и золотом, иногда высокого художественного достоинства. В некоторых рукописях в унване помещается надпись с именем автора или названием сочинения. Укажем, например, на находящуюся в Британском музее рукопись сочинения Джурджани *Масалик ал-мамалик*. В унване, украшающем рукопись, приведено название сочинения, отсутствующее в тексте последнего [192, с. 425].

В некоторых рукописях первому листу с началом текста сочинения предшествует особый, отдельный лист. Оформлен он обычно в такой же манере, как и унван, и обычно с таким же великолепием. Иногда надписи с именем автора или названием сочинения помещаются на этом листе. По причине хотя бы уже местонахождения в рукописи этих украшенных ее частей они, естественно, в гораздо большей степени, чем основная часть рукописи с текстом, были подвержены опасности порчи от времени и всякого рода превратностей. Однако случалось, что им грозила опасность и совершенно иного рода. Встречаются рукописи, у которых вырезаны унваны, а нередко и другие их украшения (миниатюры и т. д.). Делалось это в связи с высокими художественными достоинствами многих унванов и с целью украсить ими рукописи других сочинений. При этом наличие в унване надписи с именем автора или названием прежнего сочинения, конечно, не вызывало никаких затруднений: их попросту покрывали краской.

Таковы были вкратце причины, которые могли приводить к утрате надписи с именем автора и названием сочинения, находившейся на первом листе, вне рамок основного текста сочинения. Правда, мы знаем, что было еще одно место вне рамок основного текста сочинения, где авторы нередко указывали свои имена и названия сочинений,— это авторский колофон. Однако, к сожалению, по нашим наблюдениям, как правило, переписчики не слишком заботились о сохранении колофонов своих предшественников. Авторские колофоны в процессе переписки целиком или частично были заменены колофонами переписчиков рукописей. Естественно, это обстоятельство повлекло за собой и утрату данных, приводимых в авторских колофонах, в том числе имен авторов и названий сочинений.

Думается, что утрата данных, о которых идет речь, происходила главным образом в процессе переписки рукописей, иначе говоря, была вызвана пропусками их переписчиками и заменой теми же переписчиками авторских колофонов своими собственными. Гораздо меньшую роль, на наш взгляд, в этих утратах играло другое указанное здесь обстоятельство: порча по той или иной причине первого листа рукописи, говоря еще точнее — находящейся на нем надписи с именем автора и названием сочинения. Конечно, утрата данных, помещенных вне рамок основного текста сочинения, сама по себе не имела какого-либо особого значения, если автор повторял эти данные в тексте самого сочинения. Если же автор этого не делал, то утрата данных, указанных вне рамок основного текста сочинения, неизбежно должна была приводить к превращению последнего в анонимное или беститульное произведение.

Наличие, и притом в значительном количестве, такого рода сочинений показывает, что подобная трансформация отнюдь не была редким явлением среди произведений средневековой научной литературы на персидском языке. Приведенные нами сведения о космографических и географических сочинениях X—XVIII вв. дают документальный материал для суждения о масштабах этого явления в названной литературе.

Мы здесь рассмотрели те конкретные причины, которые могли приводить и действительно приводили к появлению анонимных и беститульных произведений: Было и еще одно обстоятельство более общего порядка — отношение средневекового персидского общества к личности автора, которое, на наш взгляд, в значительной степени способствовало возникновению указанного явления, но о нем мы скажем позднее, в Заключении к настоящей работе.

Теперь обратимся к следующему разделу нашего исследования и попытаемся выяснить на примере уже знакомых нам кос-

мографических и географических сочинений, как обстояло дело в исследуемой нами литературе с фиксацией времени и места написания произведений.

Время и место написания сочинений

Из 16 рассмотренных нами выше космографических и географических произведений свои предисловия сохранили 15 сочинений. Из них предисловия только к трем сочинениям содержат даты, фиксирующие время их составления,— это *Худуд ал-алам*, «География» Хафиз-и Абру и *Мухтасар-и Муфид*.

Автор *Худуд ал-алам* в предисловии сообщает, что сочинение было начато в 372/982-83 г. [145, л. 2а]. О том, сколько времени продолжалась работа над сочинением и когда оно было завершено, у нас нет никаких данных.

Судя по дате, находящейся в предисловии к «Географии» Хафиз-и Абру, это сочинение должно было быть написано в 817/1414-15 г. [160, № 33; 201, II, № 192]. Однако в тексте самого сочинения в качестве текущих лет указываются 820/1417-18 и 821/1418 г. При этом 820/1417-18 г. как текущий приводится уже в начальной части сочинения, в разделе, посвященном описанию озер, в заметке об озере Джейхун [192, с. 422—423; 19, с. 80]. Кроме того, изложение событий в нескольких главах доведено до более позднего времени, чем указанная в предисловии дата (817/1414-15 г.): в главе о правителях Фарса до 818/1415-16 г., Кермана — до 820/1417-18 г. и Хорасана — до сафара 823/февраля—марта 1420 г. [201, II, № 192; 19, с. 83].

Из приведенных здесь дат можно заключить, что известный ныне текст «Географии» Хафиз-и Абру составлял в 820/1417-18 г. и закончил эту работу не ранее 823/1420 г. Что же касается находящейся в предисловии даты 817/1414-15 г., то она остается пока несколько загадочной. Может быть, эта дата фиксирует лишь время составления предисловия, а затем имел место большой перерыв в работе, и сочинение было завершено в известном нам теперь виде много позднее.

Автор *Мухтасар-и Муфид* Мухаммад Муфид ал-Мустауфи ал-Йазди в предисловии сообщает, что сочинение было начато в 1087/1676-77 г. В конце сочинения (т. е. в заключении, или в авторском колофоне) указывается, что оно было завершено в 1091/1680 г. [192, с. 427—428]. Среди рассматриваемых нами космографических и географических сочинений на персидском языке X—XVIII вв. *Мухтасар-и Муфид* — единственное сочинение, в тексте которого приводятся даты его начала и окончания.

Гораздо чаще, чем даты, в предисловиях встречаются дан-

ные другого порядка, позволяющие определить время написания сочинения. Во многих предисловиях указываются имена тех лиц, которым сочинение посвящается. Обычно этими лицами бывали люди, занимавшие высокое положение, поэтому время их жизни хорошо известно. Обстоятельство это, правда, не дает возможности совершенно точно определить время завершения сочинения, но оно дает возможность устанавливать тот отрезок времени, больший или меньший, в котором сочинение было написано.

Именно данные такого рода имеют основное значение для датировки четырех наших космографических и географических произведений.

Самым ранним из них является *Аджа'иб ал-махлукат ва гара'иб ал-мавджудат*. Время написания этого сочинения прежде всего определяется фактом посвящения его сельджукиду Тугрилу ибн Арслану (571—590/1176—1194). Датировать сочинение более точно или хотя бы несколько сузить указанный здесь отрезок времени, на который приходится его написание, пока не удалось. Согласно Хаджжи Халифе, сочинение было составлено в 555/1160 г. [180, IV, с. 188], но дата эта, происхождение которой нам совершенно неизвестно, не вызывает доверия. Конечно, можно было бы допустить, что Наджиб Хамадани написал свое сочинение задолго до прихода к власти Тугрила ибн Арслана и только после воцарения последнего решил посвятить ему свое произведение. Однако такое предположение следует отвергнуть. Приводимая Хаджжи Халифой дата 555/1160 г. никак не может быть согласована с датой 562/1166-67 г., упоминаемой автором в связи с одним рассказом в тексте самого сочинения (рук. ИВ АН СССР, шифр D 129, л. 131б) [2, с. 300: та же дата].

Время написания *Джахан-наме* в первую очередь также определяется фактом посвящения этого сочинения хорезмшаху Мухаммаду (596—617/1200—1220). Однако в данном случае одна находящаяся в тексте самого сочинения дата позволяет значительно сузить указанные здесь хронологические рамки написания сочинения. В конце первой главы *Джахан-наме* автор сообщает как об уже совершившемся факте, что он составил в 605/1208-09 г. «карту мира», своего рода пояснением к которой должно было явиться рассматриваемое сочинение. Следовательно, написание этого сочинения должно приходиться на время между 605/1208-09 и 617/1220 гг. Учитывая небольшие размеры сочинения, можно с достаточной долей уверенности предположить, что время его написания должно очень близко стоять к первой из двух указанных здесь дат, т. е. к 605/1208-09 г.

Совершенно так же обстоит дело с датировкой сочинения

XIV в., известного под названием *Сувар ал-акалим* (см. выше). Посвящено оно музаффариду Мубариз ад-Дину Мухаммаду (741—760/1340—1359), чем и определяется время его написания. Так же как и в случае с *Джахан-наме*, приводимые в *Сувар ал-акалим* даты (самая поздняя из них 748/1347-48 г.) позволяют несколько уточнить указанное здесь время написания сочинения, т. е. сузить его к отрезку времени между 748/1347-48 и 760/1359 гг. В научной литературе первую из этих дат обычно принято считать приблизительной датой написания *Сувар ал-акалим* [192, с. 421; 94, № 27].

Предисловие к *Маджма' ал-гара'иб* также содержит указание на примерную датировку, или, точнее говоря, датировки этого сочинения, поскольку оно дошло до нас в двух редакциях: первая принадлежит Султан-Мухаммаду Балхи (основной автор), а вторая — его сыну (имя последнего пока не установлено). Сочинение в первой редакции посвящено шибаниду Пир Мухаммаду, бывшему сначала верховным ханом узбеков (963—968/1556—1561), а затем ставшему удельным правителем Балха (968—974/1561—1567]. Написание сочинения приходится на время правления Пир Мухаммада в Балхе (см. об этом ниже), иначе говоря, на отрезок времени между 968/1561 и 974/1567 гг. Закончено оно должно было быть до 20 ша'бана 974/3 марта 1567 г. (дата смерти Пир Мухаммада).

Во второй редакции сочинение посвящено шибаниду Абдаллаху II (фактически верховный хан узбеков в 968—991/1560—1583 гг., фактически и формально в 991—1006/1583—1598 гг.). Абдаллах II захватил Балх в 981/1573 г., уже после смерти Султан-Мухаммада Балхи, основного автора *Маджма' ал-гара'иб* (ум. 10 мухаррама 981/3 мая 1573). Наиболее поздней датой, приводимой в главе сочинения, посвященной хронологии, является 15 сафара 984/15 мая 1576 г. Это позволяет определить составление второй редакции временем не ранее 984/1576 г. и никак не позднее 1006/1598 г. (дата смерти Абдаллаха II). По-видимому, во второй редакции сочинение не подвергалось существенным переделкам. Мы имеем в виду, конечно, первоначальный текст обеих редакций. Позднее, судя по известным ныне рукописям, текст памятника в обеих его редакциях подвергся значительным переделкам и искажениям (см. выше, Введение). Следовательно, составление второй редакции не должно было требовать сколько-нибудь длительного времени (например, переделка предисловия, по-видимому, свелась только к замене в нем во второй редакции имени Пир Мухаммада именем Абдаллаха II). Поэтому можно предполагать, что время составления второй редакции стоит ближе к 984/1576-77 г., чем к 1006/1598 г. На это же может указывать и содержание главы

о хронологии (судя по известным мне рукописям, самое позднее из упоминаемых в ней событий относится к 984/1576 г.).

Ко всему здесь сказанному необходимо еще добавить следующее: в главе сочинения, посвященной описанию стран и городов мира, в заметке о городе Иерусалиме (в сочинении он назван Илийа — от латинского Ilia), приведена текущая дата. Текст фразы, содержащей эту дату, во всех рукописях нашего собрания одинаковый, но приводимая в нем дата в разных рукописях разная: 977 г.х. (в шести рукописях), 970 г.х. (в одной рукописи) и 967 г.х. (в одной рукописи). Наконец, есть рукописи, в которых в соответствующем месте эта фраза с датой вообще отсутствует. Совершенно очевидно, что переписчики здесь допустили ошибку, как это часто бывает при передаче дат и вообще цифр. В настоящее время трудно решить, какая из приведенных выше дат является правильной — вполне возможно, что все они ошибочны.

В самом деле, дата 977 г.х., судя по наличию ее в большинстве рукописей нашего собрания, казалось бы, может быть признана наиболее достоверной, однако она никак не укладывается в те отрезки времени, к которым должно быть отнесено составление как первой, так и второй редакции сочинения. Следовательно, эту дату надо или признать ошибочной, или допустить существование еще одной авторской редакции сочинения, составленной после смерти Пир Мухаммада, т. е. после 974 г.х., и до составления сыном автора редакции, посвященной Абдаллаху II, что представляется весьма сомнительным.

То же самое следует сказать и о дате 967 г.х. Она никак не согласуется с известным нам временем составления первой редакции (к которой только и может относиться), посвященной Пир Мухаммаду. В этой редакции о Пир Мухаммаде говорится как о правителе Балха, между тем в 967 г.х. он считался верховным ханом всех узбеков и стал окончательно правителем Балха только в 968 г.х.

Что же касается даты 970 г.х., то она хорошо укладывается в промежуток времени, когда Пир Мухаммад правил в Балхе. Однако само по себе это обстоятельство еще не позволяет отнестись к ней с полным доверием, учитывая отмеченные выше ошибки, допущенные в рукописях при передаче текущей даты, и тот факт, что дата 970 г.х. указывается только в одной рукописи.

Нельзя в данном случае исходить и из возраста рукописей; все они сравнительно очень поздние, и среди известных мне нет таких, к тексту которых можно было бы отнестись с полным доверием.

Поэтому, по крайней мере пока, приходится воздержаться

от использования упомянутой текущей даты для установления более точного времени написания сочинения, или, точнее говоря, его первой редакции. Выше уже говорилось, что текст сочинения во второй редакции, по-видимому, не подвергся каким-либо существенным изменениям. Поэтому можно думать, что текущая дата, о которой идет речь, была указана основным автором. Нельзя, конечно, совершенно исключать и другую возможность, т. е. принадлежность этой даты второму автору [94, № 55 и сл.; 95, с. 165—166; 131, № 164] [2].

На основании совершенно таких же данных, как и для предыдущих четырех сочинений, до недавнего времени устанавливалась датировка еще одного космографического и географического произведения — *Аджа'иб ат-табакат* (автор Мухаммад Тахир ибн Абу-л-Касим). Однако в последнее время удалось обнаружить очень важные для датировки сочинения данные иного рода. Поэтому вопрос о датировке *Аджа'иб ат-табакат* будет рассмотрен нами ниже.

В одном случае дата, точно определяющая время написания, или, вернее, окончания, сочинения, по всей вероятности, находится в заключительной его части, т. е. в авторском колофоне. Мы имеем в виду *Аджа'иб ал-булдан* — сочинение Бирджанди. В Мешхедском каталоге приведена хронограмма, содержащая точную дату окончания сочинения. К сожалению, в каталоге не указано местонахождение этой хронограммы в рукописи [140, III, 17, № 7]. Во всех известных нам рукописях она отсутствует. Отсутствует в этих рукописях и авторский колофон (он заменен в них колофонами переписчиков). Нет у нас каких-либо серьезных причин связывать отсутствие указанной хронограммы в этих рукописях с неполнотой в них основного текста сочинения, и в частности предисловия.

При таких обстоятельствах будет естественно предположить, что самым вероятным (если и не единственно возможным) местонахождением интересующей нас хронограммы в Мешхедской рукописи является сохранившийся в ней авторский колофон, утерянный в других рукописях сочинения.

Как свидетельствует дата, заключенная в хронограмме, сочинение Бирджанди было закончено в раджабе 929/мае—июне 1523 г. Текст хронограммы воспроизведен в Мешхедском каталоге (см. выше), а затем повторен в своде Стори [201, II, с. 81, примеч. 3]. Однако в Мешхедском каталоге (на этот факт справедливо указал Стори) из хронограммы выведена неправильная дата — 930 г.х. вместо указанной выше — 929 г.х.

Обнаруженная в Мешхедской рукописи хронограмма помогла рассеять одно большое недоразумение, связанное с датировкой сочинения Бирджанди. В свое время Рьё по ошибке принял

указанный в одном месте сочинения 872 год эры Йаздигерда (он приходится на 908 и 909 гг.х., т. е. на 1502—1503 и на 1503—1504 гг. н. э.) за текущий год [192, с. 417]. Исходя из этого, Рьё датировал сочинение 908—909/1502—1504 гг. Однако такую датировку никак нельзя было согласовать с данными, находящимися в предисловии к сочинению. Согласно предисловию, сочинение посвящалось известному гератскому везиру и меценату Гийас ад-Дину Хабибаллаху Саваджи. Последний же занимал пост гератского везира много позднее — с 928/1522 по 932/1525-26 г. [94, № 53].

Как мы видим, эти данные полностью согласуются с заключенной в упомянутой хронограмме датой окончания сочинения — раджаб 929/май—июнь 1523 г. Этим самым вносится полная ясность в вопрос датировки сочинения Бирджанди; ее можно только еще несколько дополнить. Как известно, Хабибаллах Саваджи занял пост гератского везира в сафаре 928/январе 1522 г. Следовательно, Бирджанди должен был начать свое сочинение не ранее этой даты. Таким образом, написание сочинения заняло у автора никак не более полутора лет.

Для датировки ряда космографических и географических произведений их предисловия не дают ничего или почти ничего. То же самое следует сказать и о колофонах к сочинениям (подробнее о колофонах см. ниже). В этих случаях основой для датировок служат те или иные данные, приводимые в тексте самих сочинений. Если таковыми являются текущие даты, иногда указываемые в сочинениях, то установить время их написания становится возможным, и при этом с достаточной точностью.

Самым ранним известным нам космографическим и географическим произведением, в котором приводится текущая дата, является *Нузхат ал-кулуб* (автор Хамдаллах Казвини). По ней (740/1339-40 г.) и определяют теперь время написания сочинения. К сожалению, текущая дата указывается только во введении (*фатиха*) к *Нузхат ал-кулуб* (см. рук. ИВ АН СССР, шифр С 601, лл. 14б и 17б, также [189, № 347]). В основной же части сочинения текущих дат нам обнаружить не удалось. Правда, Мухаммад Тахир ибн Абу-л-Касим в *Аджа'иб ат-табакат* приводит в одном месте цитату из *Нузхат ал-кулуб*, и она начинается с даты 740/1339-40 г. (рук. ИВ АН СССР, шифр С 453, л. 84б). Цитата эта заимствована из заключительного раздела *Нузхат ал-кулуб*, содержащего рассказы о разного рода диковинных явлениях и предметах (*аджа'иб*). Текст цитаты не совсем точно воспроизводит текст оригинала, в частности в оригинале нет даты 740 г.х., вместо нее стоит слово *имсал* — «нынешний год» или «в нынешнем году» (*Нузхат ал-кулуб*, рук.

ИВ АН СССР, шифр С 601, л. 366б, и шифр С 602, л. 190а) [186, с. 281—282]. Ставя вместо этих слов дату 740 г.х., Мухаммад Тахир ибн Абу-л-Касим, видимо, исходил из того, что во введении к *Нузхат ал-кулуб* 740 г.х. указан как текущий год.

Но следует иметь в виду, что общий объем сочинения довольно велик и введение составляет примерно только одну десятую его часть. Конечно, и в этом случае можно было бы допустить, что для его написания Хамдаллаху Казвини потребовалось не более одного года и что, следовательно, Хамдаллах Казвини, говоря в конце своего сочинения «нынешний год» или «в нынешнем году», подразумевал 740 г.х. Но для того чтобы подобное допущение могло быть правомерным, нам необходимо знать, когда именно в 740 г.х., т. е. в первой или во второй его половине, Хамдаллах Казвини начал составлять свой труд. При больших размерах сочинения обстоятельство это, естественно, имеет для нас решающее значение. Однако оно нам совершенно неизвестно, а в связи с этим у нас не может быть никакой уверенности и в том, действительно ли 740 г.х. скрывается за упомянутыми в конце сочинения словами автора «нынешний год».

Из сказанного следует, что 740 г.х., указанный во введении как текущий год, пока остается единственной надежной основой для датировки сочинения. Исходя же из его местонахождения в сочинении (введение), в настоящее время можно только констатировать, что последнее было начато в 740/1339-40 г. Сколько же времени продолжалась работа над сочинением и когда была она завершена — это те вопросы, на которые мы еще не имеем точных ответов.

В тексте сочинения, известного под названием *Тухфат айн ал-хайат*, имеется дата 968/1560-61 г. Она приведена во введении к сочинению, в параграфе, трактующем об исчислении времени и о различных эрах. Указанный здесь 968/1560-61 г. принято считать текущим годом и по нему датировать сопоставление сочинения [201, II, № 200]. Согласно данным Бодлеянской рукописи, сочинение посвящено некоему Султан-Махмуд-хану [160, № 421]. Обстоятельство это как будто может дать дополнительный материал для датировки сочинения. Однако, к сожалению, до сих пор остается неясным, в какой мере мы здесь можем полагаться на данные этой рукописи (подробнее об этом см. ниже). Поэтому при определении времени написания настоящего сочинения предпочтительно исходить в первую очередь из указанной выше даты — 968/1560-61 г.

До сих пор очень неточно датировалось составление сочинения Мухаммада Тахира ибн Абу-л-Касима *Аджа'иб ат-табакат*. Посвящено оно аштарханиду Надир-Мухаммаду (иначе Надр-

Мухаммаду), бывшему в 1051—1055/1642—1645 гг. верховным ханом узбеков и имевшему тогда резиденцию в Бухаре. Этими же годами и определялось время написания сочинения. Между тем сочинение было написано много раньше — в бытность Надир-Мухаммада удельным правителем в Балхе (с 1017/1608-09 г.) Правильность такого вывода прежде всего может быть подтверждена содержанием сочинения (подробнее см. ниже). Об этом же совершенно определенно говорит и одно сообщение автора сочинения, которое до сих пор не обращало на себя внимания исследователей. В заметке о городе Балхе автор, между прочим, рассказывает о постройке вблизи Балха мазара над мнимой могилой Али. Постройку этого мазара автор датирует 886/1481-82 г. и указывает, что с тех пор до настоящего времени прошло 162 года (рук. ИВ АН СССР, шифр С 453, л. 67а). Из этого следует, что для автора текущим годом должен быть 1048/1638-39 г., который как раз приходится на время правления Надир-Мухаммада в Балхе, закончившегося в 1051/1642 г. Этим годом (1048/1638-39) и следует датировать составление *Аджа'иб ат-табакат*.

Остальные космографические и географические произведения, подлежащие нашему рассмотрению, сходны между собой по одному признаку: находящиеся в этих сочинениях сведения, которые могут быть использованы для их датировки, обычно очень скудны и достаточно неопределенны.

В сочинении Са'ида ибн Али Джурджани (*Масалик ал-мамалик*) пока удалось обнаружить только одно указание на время его написания. Упоминая о тимуриде Шахрухе (807—850/1405—1447), автор говорит о нем как об уже покойном государе. Из этого явствовало, что сочинение было написано после 850/1447 г. В других источниках до сих пор не найдено каких-либо дополнительных сведений, могущих уточнить эту датировку. Правда, в научной литературе уже давно указывается дата смерти автора — 881/1476-77 г. Она была приведена в одной рукописи, когда-то принадлежавшей барону Д'Оссону [201, II, № 195; 192, с. 425]. Если эта дата верна, она может составить верхнюю границу возможных хронологических рамок написания настоящего сочинения. Последнее, таким образом, пока может быть датировано только в пределах очень большого отрезка времени — примерно в 30 лет, т. е. между 850/1447 и 881/1476-77 гг.

Все еще недостаточно ясным остается вопрос датировки *Шуджа-йи Хайдари*. Автор этого сочинения Мухаммад Хайдар в предисловии говорит о Великом Моголе Джахангире (1014—1037/1605—1628) как о царствующем государе. В то же время в предисловии составление настоящего сочинения связывается

с именем царевича Мухаммад-Султана Шуджа (род. 1025/1616, ум. 1071/1660), внука Великого Могола Джахангира и второго сына Великого Могола Шахджахана (1037—1068/1628—1658).

Как мы видим, к моменту смерти Великого Могола Джахангира его внуку, названному здесь царевичу, было не более 12 лет, и трудно себе представить, что в таком возрасте он мог выступать в качестве инициатора составления настоящего сочинения. В связи с этим слова автора в предисловии о Джахангире как о царствующем государе вызывают недоумение. Совершенно очевидно, по-видимому, только одно: рассматриваемое сочинение не могло быть написано, во всяком случае в настоящем его виде, ранее 1049/1639-40 г. В сочинении говорится о Шахджаханабаде, между тем город с таким названием появился только в 1049/1639 г. [201, II, № 211]. Если исходить из слов автора и связывать это сочинение с упомянутым выше царевичем, то можно указать и возможную верхнюю границу хронологических рамок его написания — 1071/1660 г. (дата смерти царевича Мухаммад-Султана Шуджа). Внести какие-либо уточнения в эту датировку (не ранее 1049/1639-40 и не позднее 1071/1660 г.) пока не представляется возможным.

Примерно то же самое следует сказать и о датировке *Ма'лумат ал-афак* (автор Амин ад-Дин-хан Харави). В сочинении говорится о Великом Моголе Аврангзибе, иначе Аламгире (1069—1119/1659—1707), как о покойном. Следовательно, оно было написано после смерти этого правителя, т. е. после 1119/1707 г.

Известно, что автору принадлежат еще два суфийских произведения [9, № 4166, 75*], из них одно было написано в 1120/1708-09 г. Кроме того, автор составил энциклопедию под названием *Рашахат ал-фунун* («Капли наук») в 1123/1711 г. [201, II, № 213].

Исходя из этих данных, конечно, можно было бы внести значительное уточнение в датировку интересующего нас географического сочинения Амин ад-Дин-хана Харави, но только при одном условии — если бы было известно, написано оно ранее или позднее указанных здесь двух точно датированных произведений автора. Однако пока этот вопрос остается открытым, и вместе с ним остается достаточно неопределенной и датировка *Ма'лумат ал-афак*.

При определении времени написания *Бахджат ал-алам* (автор Махарат-хан Исфахани) в каталогах обычно указывают — около 1130/1717-18 г. [192, с. 992, 1163; 168, № 729]. Основанием для такой датировки служит следующий факт. Упоминая о смерти своего современника Великого Могола Шах Алама, иначе Бахадур-шаха, последовавшей в 1124/1712 г., автор сочинения говорит об этом как о недавнем событии (годы царствова-

ния Шах Алама — 1119—1124/1707—1712). Естественно, что основанную на этом замечании автора датировку сочинения никак нельзя признать точной. Однако пока у нас нет каких-либо дополнительных данных, позволяющих внести в нее уточнение.

Наконец, остановимся еще на датировке *Аджа'иб ад-дунйа* — сочинения, известного нам пока только по очень неполным его спискам (см. о нем выше, первый раздел). В связи с этим мы не знаем, говорил ли что-либо автор о времени написания сочинения в предисловии или в заключении к нему. Однако и сохранившийся текст сочинения в упомянутой уже ленинградской рукописи позволяет довольно точно его датировать.

Сказанное нами раньше по этому поводу [93, с. 184—185] может быть дополнено и уточнено. Самой поздней датой из встреченных нами в сочинении является 617/1220-21 г. Дату эту содержит фраза, в которой автор сообщает о начале монгольского нашествия на Иран. В свое время фраза эта была переведена нами так: «В это время, когда я собирал (*джам' кардам*) в 617 (1220-21) году, татарские тюрки выступили, прибыли в Ирак (Персидский) и совершили [там] безмерную резню» [93, с. 184].

Что может скрываться за оставшимися в этом переводе неясными словами автора «я собирал»? Думается, что под словом «собирал» автор разумеет «собирание», или, иначе говоря, составление своего сочинения. Поэтому в цитированную фразу следует внести пояснение и прочитать ее так: «В это время, когда я собирал [свое сочинение] в 617 (1220-21) году, татарские тюрки выступили, прибыли в Ирак (Персидский) и совершили [там] безмерную резню» (*Аджа'иб ад-дунйа*, рук. ИВ АН СССР, шифр А 253, л. 135а).

Приводимая в цитированной фразе дата — 617/1220-21 г.— непосредственно относится к сообщению автора о монгольском вторжении в Ирак Персидский и фиксирует время этого вторжения. Вместе с тем, судя по контексту, примерно на то же время должно приходиться и другое упоминаемое автором событие, а именно составление им настоящего сочинения, которое, таким образом, можно датировать тем же, 617/1220-21 г. Следует, однако, здесь заметить, что цитата, о которой идет речь, находится в середине, а если судить по ленинградской рукописи — даже в первой половине сочинения. Представляется странным и даже невероятным, чтобы автор мог в прошедшем времени, т. е. как о совершившемся факте, писать о составлении им сочинения в середине последнего, иначе говоря, еще до его окончания. На наш взгляд, этот странный факт можно объяснить только одним обстоятельством: приведенная цитата и весь связанный с нею текст являются позднейшей авторской вставкой в ранее состав-

ленном тексте сочинения. Естественно будет поставить вопрос, когда была сделана эта вставка, и тем самым выяснить, когда рассматриваемое сочинение приняло известный теперь нам его вид, поскольку никак нельзя исключать, что в тексте сочинения были сделаны и другие, не обнаруженные нами позднейшие авторские вставки.

Для решения этого вопроса прежде всего необходимо установить, какое именно монгольское вторжение имеется в виду в приведенной нами цитате. Судя по дате (617/1220-21 г.), речь идет, несомненно, о первом вторжении в Ирак Персидский монгольских войск под командованием Чжэбэ и Субудая, посланных Чингиз-ханом в погоню за хорезмшахом Мухаммадом. Это вторжение монгольских войск в Ирак Персидский и их последующие действия здесь приходятся на лето и осень 1220 г. (раби II — шаввал 617 г.х.). Совершенно очевидно, что сообщение об этих событиях автор мог внести в свое сочинение никак не ранее осени 1220 г.

Вместе с тем указанное здесь время монгольского вторжения в Ирак Персидский дает нам возможность несколько уточнить и приведенную выше датировку самого сочинения, или, точнее, первоначальную редакцию сочинения. Судя по смыслу приведенной выше цитаты, можно заключить, что составление сочинения по времени должно было или совпадать с монгольским вторжением в Ирак Персидский, или, может быть, даже несколько ему предшествовать. Это дает нам достаточные основания отнести составление первоначальной редакции сочинения ко времени никак не позднее первой половины 617/весны—лета 1220 г.

Содержание сохранившегося в ленинградской рукописи текста сочинения не противоречит такой датировке. Мы видели, что вставка, о которой идет речь, могла быть сделана не ранее осени 1220 г. В ней автор сообщает о монгольском вторжении в Ирак Персидский, но ничего не говорит в ней и в других местах (по крайней мере, если судить по тексту сочинения ленинградской рукописи) о действиях монголов к западу от названной области. Между тем уже зимой 617/январе 1221 г. монголы вторглись в Азербайджан, т. е. в область, с которой наш автор был особенно связан. Молчание на этот счет автора может указывать, что интересующая нас вставка была сделана до этого события, иначе говоря — если не раньше, то не позднее осени 1220 г. В противном случае мы вправе были бы ожидать, что автор упомянул бы о действиях монголов к западу от Ирака Персидского. Конечно, имея в своем распоряжении лишь дефектный экземпляр сочинения, никак нельзя настаивать на безусловной точности предложенной датировки (собственно, ут-

верждения: не позднее осени 1220 г.), а тем более исходя из нее — безоговорочно определять время окончания всей работы автора над сочинением. Только находка цельного экземпляра сочинения, с авторским предисловием и заключением, может внести достаточную ясность в вопрос о том, когда автор полностью завершил работу над сочинением в известном нам теперь его виде. Все же событие это не должно было намного отстоять от указанной здесь даты, т. е. осени 1220 г.

К такому выводу нас приводят некоторые дополнительные наблюдения над текстом сохранившейся части сочинения. В заметке о городе Тифлисе (Тбилиси) автор говорит, что к настоящему времени прошло около 110 лет с тех пор, как грузины владычествуют в этом городе. Известно, что грузины, по мусульманским источникам, восстановили свою власть в Тифлисе в 515/1121-22 г. [93, с. 184—185]. Если к этой дате прибавить 110 лет, то получим 625/1227-28 г. Но год этот никак нельзя признать для автора текущим, поскольку он сам оговаривает, что цифра 110 лет дана им неточно, приблизительно. Однако здесь важно другое: в 623/1226 г. хорезмшах Джалал ад-Дин (617—628/1220—1231) овладел на несколько лет Тифлисом. Наш автор не сообщает об этом и, говоря о Тифлисе, отмечает лишь факт владычества в нем грузин. Трудно допустить, чтобы автор-мусульманин (если бы он писал после 623/1226 г.) мог умолчать о первом факте (возвращение Тифлиса под власть мусульман) и отметить только второй факт (власть грузин в Тифлисе). Гораздо большее значение, пожалуй, имеет и другой факт аналогичного порядка. Автор в ряде мест с особым почтением и похвалой отзывается о представителях династии Ильдегизидов, правившей в его время Азербайджаном (по всей вероятности, родина автора). В 622/1225 г. династия Ильдегизидов пала, и власть в Азербайджане перешла в руки хорезмшаха Джалал ад-Дина. Наш автор, который рассказывает о многих современных ему событиях гораздо меньшей значимости, ничего не говорит о падении власти Ильдегизидов. Между тем мы имеем все основания ожидать этого от автора, если бы он писал после 622/1225 г.

Оба эти наблюдения, особенно последнее, т. е. молчание относительно падения власти Ильдегизидов, могут достаточно определенно указывать, что если автор и продолжал после 617/1220-21 г. работать над сочинением, то работа эта длилась недолго и должна была быть завершена никак не позднее 622/1225 г.

Перейдем теперь к рассмотрению вопроса о фиксации в космографических и географических произведениях мест их написания.

Заметим сразу же, что среди их авторов имеется только один, который прямо указал, где он написал свое произведение,— речь идет о Мухаммаде ал-Муставфи ал-Йазди, авторе *Мухтасар-и Муфид*. В предисловии он указывает, что начал свое сочинение в Декане (в 1087/1676-77 г.). В конце сочинения сообщается, что оно было завершено в Лахоре (в 1091/1680 г.) [192, с. 427—428].

Во всех остальных сочинениях таких прямых данных о месте их написания мы не находим, однако по некоторым косвенным данным, нередко приводимым в сочинениях, за сравнительно малыми исключениями, возможно установить места их написания. Правда, в большинстве случаев сделать это удается только с известной долей вероятности.

Обратимся сначала к тем сочинениям, места написания которых, по-видимому, могут быть установлены с достаточной точностью. Среди них первым по времени следует назвать *Аджа'иб ал-махлукат ва гара'иб ал-мауджудат*. Его автор Наджиб Хамадани в сочинении дает довольно пространное и восторженное описание города Хамадана. Здесь, между прочим, автор сообщает об одном разговоре со своим отцом, из которого видно, что семья Наджиба Хамадани уже несколько поколений жила в Хамадане и что отец автора являлся жителем Хамадана (рук. ИВ АН СССР, шифр D 129, л. 109а-б) [93, с. 187—188; ср. 2, с. 278—282]. На хамаданское происхождение автора могут также указывать слова автора о Хамадане, приводимые в предисловии к сочинению, и замечание автора о землетрясении, которое он наблюдал в Хамадане в 562/1166-67 г. (лл. 6а и 131б) (ср. [2, с. 17, 300]). Можно указать и еще на некоторые места в сочинении, свидетельствующие о связи автора с Хамаданом (см., например, л. 135б).

Дополним сказанное здесь еще одним, на этот раз уже посторонним свидетельством. Совершенно очевидно, что хамаданцем нашего автора признавал и Ибн Мухаддис-и Табризи (см. о нем выше, первый раздел), по всей вероятности бывший его младшим современником. Это видно из того, что Ибн Мухаддис-и Табризи прибавлял к имени нашего автора нисбу «Хамадани» — «хамаданец» или «хамаданский» (как передавал свое имя сам автор и прибавлял ли он к нему эту нисбу, мы не знаем).

Таким образом, едва ли могут быть какие-либо сомнения в том, что местом жительства Наджиба Хамадани был город Хамадан. Думается, этим самым решается и вопрос о месте написания названного выше его сочинения, поскольку у нас нет никаких оснований предполагать, что Наджиб Хамадани писал свой труд вне пределов родного города Хамадана.

Известно, что Хамдаллах Казвини, автор *Нузхат ал-кулуб*, принадлежал к старинной чиновничьей семье, происходившей из города Казвина. В конце своего труда по всеобщей истории — *Тарих-и гузиде* («Избранная история») — Хамдаллах Казвини поместил подробное описание Казвина. Из этого видно, что во время составления названного исторического труда (730/1329-30 г.) Хамдаллах Казвини не порвал своих связей с Казвином и, надо полагать, жил в нем. В противном случае едва ли можно было бы удовлетворительным образом объяснить столь большое внимание со стороны Хамдаллаха Казвини к этому городу.

Мы не располагаем прямыми данными о том, где жил Хамдаллах Казвини, когда он писал *Нузхат ал-кулуб*. Однако у нас нет и сведений, указывающих на то, что Хамдаллах Казвини переменил тогда свое прежнее местожительство. Правда, помещенная в *Нузхат ал-кулуб* статья о Казвине особо не выделяется своими размерами [186, с. 56—59]. Но писать подробно о Казвине в *Нузхат ал-кулуб* у автора причин не было: город Казвин был уже подробно описан автором в первом его труде по всеобщей истории. Примечательно, что сам Хамдаллах Казвини отмечает в статье о Казвине данное обстоятельство. Из этого мы вправе заключить, что только наличие подобного рассказа о Казвине в раннем труде автора побудило его ограничить размеры статьи о Казвине в *Нузхат ал-кулуб*. Таким образом, можно констатировать, что во время работы над *Нузхат ал-кулуб* Хамдаллах Казвини сохранял свой особый интерес к Казвину, а следовательно, можно полагать, жил в нем.

Не менее показательным является и такой факт. Заключительный раздел в *Нузхат ал-кулуб* содержит небольшие рассказы о различных диковинных явлениях и предметах. Каждый такой рассказ обычно начинается с указания на источник (как правило, на письменный), откуда он заимствован. Все подобные рассказы, связанные по месту с Казвином и относящиеся ко времени жизни Хамдаллаха Казвини, не имеют ссылок на источник. Из этого можно заключить, что они основаны на личной информации автора или на его личных наблюдениях.

Еще более важной для нас здесь является одна деталь: по крайней мере в двух этих рассказах сообщается о событиях, происшедших в Казвине и в его округе в то время, когда автор работал над *Нузхат ал-кулуб*. Речь идет о рассказах, из которых первый по порядку начинается с фразы «В нынешнем году (*имсал*) в округе Казвина одна женщина родила дочь...» [186, с. 281—282], а второй — с фразы «В нынешнем году (*имсал*) ночью на базаре в Казвине умер чужестранец...» [186, с. 282].

Хамдаллах Казвини сообщает о диковинных явлениях, происходивших в самых различных местностях Ирана и за его пределами. Во всех случаях в этих рассказах описываются явления, происходившие более или менее задолго до составления *Нузхат ал-кулуб*. Примечательно, что только в упомянутых выше двух рассказах, связанных с Казвином, сообщается о явлениях, для Хамдаллаха Казвини текущих, иначе говоря — имевших место во время (точнее, в год) его работы над *Нузхат ал-кулуб*. Такая хронологическая особенность этих двух рассказов может быть объяснена тем, что Хамдаллах Казвини слышал их на месте, т. е. в Казвине.

В свете всего сказанного об отношении Хамдаллаха Казвини к Казвину такое объяснение представляется самым вероятным, если и не единственно возможным. Конечно, все приведенные здесь данные имеют лишь косвенное отношение к интересующему нас вопросу, однако в своей совокупности они позволяют с большей долей уверенности говорить о Казвине как о месте написания *Нузхат ал-кулуб*.

О месте написания «Географии» Хафиз-и Абру нам достаточно определенно говорят основные факты биографии ее автора. По свидетельству источников, Хафиз-и Абру родился в Герате. Он был историографом при дворе тимурида Шахруха (807—850/1405—1447), имевшего своей резиденцией Герат. В этом городе Хафиз-и Абру составлял свои труды, в том числе, надо полагать, и свою «Географию» (см. выше).

Аджа'иб ал-булдан, сочинение Бирджанди, посвящено гератскому везиру Хабибаллаху Саваджи (см. о нем выше). Заключение (*хатиме*) к сочинению содержит расчеты для определения направления киблы; расчеты эти сделаны для города Герата [192, с. 417]. Факты эти ясно указывают на связь сочинения Бирджанди с Гератом, иначе говоря — на место его написания.

Султан-Мухаммад Балхи в *Маджма' ал-гара'иб* называет Балх местом своего рождения и жительства (рук. ИВ АН СССР, шифр С 609, л. 84а). Балху в сочинении уделено большое внимание. Статья о Балхе, помещенная в сочинении, отличается обстоятельностью и наличием в ней оригинальных сведений (лл. 23а—24б).

Глава, в которой приводятся данные о расстояниях между различными городами, начинается с изложения таковых, относящихся к Балху. Мотивируется это тем обстоятельством, что Балх является родиной и местом жительства автора сочинения (см. начало главы — л. 84а). Все эти данные совершенно определенно указывают на Балх как на место написания *Маджма' ал-гара'иб*.

В том же Балхе было написано и другое рассматриваемое

нами космографическое и географическое произведение — *Аджа'иб ат-табакат* (автор Мухаммад-Тахир ибн Абу-л-Касим). Об этом прежде всего может свидетельствовать тот факт, что описание стран мира начинается с Хорасана, а описание этой области — с Балха [94, № 72]. Пассаж, посвященный этому городу, содержит ряд интересных и оригинальных сведений. Наконец, описание Балха по своим размерам намного превосходит аналогичные описания других городов, помещенные в *Аджа'иб ат-табакат* (см. статью о Балхе — рук. ИВ АН СССР, шифр С 453, лл. 66а—70б). Ко всему здесь сказанному можно добавить и то, что настоящее сочинение посвящено аштарханиду Надир Мухаммаду в бытность его правителем Балха.

Все, что говорилось выше о *Шуджа-йи Хайдари* (автор Мухаммад Хайдар) в связи с вопросом о датировке этого сочинения, совершенно ясно указывает на Индию, точнее — на территорию империи Великих Моголов как на место его написания. Автор связывает составление сочинения с инициативой, проявленной одним могольским царевичем. Это дает некоторое основание предполагать, что *Шуджа-йи Хайдари* было написано в резиденции Великих Моголов, т. е. в Дели (Шахджаханабад).

Махарат-хан Исфахани, автор *Бахджат ал-алам*, говорит о Дели как о своем постоянном местопребывании. Мимоходом, однако, он упоминает и о своем двухлетнем пребывании в Лахоре [192, с. 992; 201, II, № 212]. По-видимому, в одном из этих городов и было написано его географическое сочинение.

Места написания другой группы сочинений могут быть указаны лишь с весьма относительной точностью, иначе говоря — могут быть указаны только территория или территории, где эти сочинения, по всей вероятности, были написаны.

В трех случаях, по существу, главным, а иногда и единственным основанием для локализации написания сочинений нам служат имена тех лиц, которым сочинения посвящены. Прежде всего это следует сказать о *Худуд ал-алам* (X в.). Это анонимное сочинение посвящено фаригуниду Абу-л-Харису Мухаммаду ибн Ахмаду, владетелю области Гузган, или Гузганан (по-арабски Джузджан, или Джузджанан), в северо-западной части современного Афганистана. Рассказу о Гузгане в *Худуд ал-алам* отведено большое место, несоразмерное с тем значением, которое имела эта область среди других областей и стран, описанных в сочинении [145, с. 5, лл. 20б—21б]. Оба эти обстоятельства и дают нам основание признавать Гузган местом написания *Худуд ал-алам.*

Место написания *Джахан-наме* (автор Мухаммад ибн Наджиб Бакран) определяется фактом посвящения этого сочинения хорезмшаху Мухаммаду. Последний ко времени написания

Джахан-наме стоял во главе обширной империи, в состав которой входили такие области, как Хорезм, Мавераннахр, Хорасан, Ирак Персидский и др. В какой из этих областей было написано интересующее нас сочинение, пока не поддается определению. Кажется вероятнее, что местом написания *Джахан-наме* явился Хорасан — важнейшая и культурнейшая область в империи хорезмшахов, но каких-либо данных, могущих подтвердить правильность подобного предположения, в нашем распоряжении нет.

Анонимное сочинение *Сувар ал-акалим* посвящено музаффариду Мубариз ад-Дину Мухаммаду (713—760/1313—1359), владевшему Керманом, Фарсом и частью Ирака Персидского (Исфахан и др.). Исходя из этого, можно с полным основанием считать, что сочинение могло быть написано в любой из названных здесь областей. Однако некоторое предпочтение перед другими областями в этом отношении все же, по-видимому, следует отдать Керману. При рассмотрении вопроса об авторе сочинения и его датировке выше уже говорилось, что автор был как-то связан с Керманом и, может быть, являлся жителем этой области.

Примерно на таком же уровне находятся наши знания относительно мест написания остальных космографических и географических сочинений, которые мы рассмотрим ниже.

Как мы видели, автор *Аджа'иб ад-дунйа* происходил из Тебриза, главного города Азербайджана — области, бывшей тогда основным владением династии Ильдегизидов. В отношении автора *Аджа'иб ад-дунйа* к представителям династии Ильдегизидов легко можно заметить особый пиетет. Исходя из этих обстоятельств, можно с большой долей уверенности признать Азербайджан (Тебриз?) местом написания *Аджа'иб ад-дунйа* (см. литературу, указанную в связи с рассмотрением вопроса об авторе *Аджа'иб ад-дунйа* и о датировке этого сочинения).

Са'ид ибн Али Джурджани, автор *Масалик ал-мамалик*, в своем сочинении из современных ему мусульманских государей упоминает только тимурида Шахруха (807—850/1405—1447), о котором, правда, говорится как об уже покойном правителе. Наиболее поздним источником, который автор использовал в своем сочинении, является знаменитый памятник географической литературы тимуридской эпохи — отчет о поездке в Китай послов, отправленных туда в 822/1419 г. тем же Шахрухом [201, II, № 195; 94, № 31].

Оба эти факта могут указывать на владения Тимуридов, и в особенности на важнейшее из них в XV в.— Хорасан, как на самое вероятное место написания настоящего сочинения. Каких-либо других данных, позволяющих определить более точно (хо-

тя бы в виде гипотезы) место написания сочинения, у нас нет.

Относительно места написания *Ма'лумат ал-афак*, сочинения Амин ад-Дин-хана ал-Харави, не может быть каких-либо сомнений — это сочинение было составлено в Индии, на территории империи Великих Моголов. Выше, в связи с рассмотрением вопроса о датировке сочинения, отмечалось, что в нем упоминается Великий Могол Аврангзиб, о котором говорится как о покойном (ко времени составления сочинения) государе. Здесь следует добавить, что об Аврангзибе автор говорит так, как подобало в те времена говорить о государе его подданному или подданному его преемников [143, с. 166 и сл.]. На связь автора с Великими Моголами ясно указывает и содержание сочинения. В нем есть особая глава, посвященная рассказам о разного рода диковинных явлениях, имевших место во время правления Аврангзиба [143, с. 166—177]. В конце сочинения мы находим перечень титулов, носимых различными категориями сановников в империи Великих Моголов, перечень прилагаемых к тем же сановникам почетных эпитетов, статистические данные по различным округам Могольской империи и т. д. [143, с. 188—197]. К сожалению, внести какие-нибудь уточнения в приведенное выше слишком широкое определение места написания *Ма'лумат ал-афак* пока не удается.

Особо стоит вопрос о месте написания *Тухфат айн ал-хайат*. В. А. Иванов считал, что автором сочинения должен был быть житель северо-запада Ирана и что он знал эти области лучше других [201, II, № 200]. Стори, уточняя вывод В. А. Иванова, отождествил Султан-Махмуд-хана, которому, согласно Бодлеянской рукописи, посвящено сочинение [160, № 421], с одноименным гилянским правителем XVI в. [201, II, № 200]. Все это как будто должно указывать на северо-запад Ирана, или, точнее, на Гилян, как на вероятное место написания настоящего сочинения.

Однако уже говорилось, что текст, содержащий приведенные здесь название сочинения и имя Султан-Махмуд-хана, обнаружен пока только в одной Бодлеянской рукописи, а во всех других известных нам рукописях этот текст отсутствует. При таких обстоятельствах целиком опираться на этот текст при решении вопроса о месте написания сочинения, конечно, нельзя.

К сказанному следует добавить и то, что против предложенной Стори идентификации говорит чисто суннитское предисловие к сочинению — в нем упомянуты имена четырех первых халифов (см. текст этого предисловия по рук. ИВ АН СССР, шифр В 839) [94, № 53]. Представляется по меньшей мере сомнительным, чтобы сочинение с подобным предисловием могло быть написано в Гиляне и вообще на территории Ирана в

XVI в., в период владычества Сефевидов. Однако пока у нас нет и данных, указывающих на связь сочинения с какими-либо другими районами. Поэтому вопрос о месте написания сочинения пока приходится оставить открытым.

Приведенные сведения о времени и месте написания космографических и географических сочинений X—XVIII вв. позволяют выявить два факта.

Прежде всего следует констатировать, что космографические и географические сочинения обычно содержат в своем тексте данные, которые дают возможность (конечно, с разной степенью точности) установить время и место их написания. Вместе с тем обращает на себя внимание и другой факт: отсутствие в предисловиях к подавляющему большинству космографических и географических сочинений прямых данных о времени и месте их написания. Как мы видели, из 15 космографических и географических сочинений, имеющих предисловия, подобные данные находятся только в предисловиях к трем произведениям (*Худуд ал-алам*, «География» Хафиз-и Абру и *Мухтасар-и Муфид*), причем данные эти относятся главным образом к датировке сочинений. Только в предисловии к одному сочинению (*Мухтасар-и Муфид*) прямо говорится о месте его написания. Еще в одном случае (*Аджа'иб ал-булдан* Бирджанди) дата окончания сочинения указана посредством хронограммы, текст которой приведен в авторском колофоне.

Можно ли из сопоставления двух этих фактов сделать вывод, что авторы космографических и географических сочинений предпочитали сообщать данные о времени и месте их написания не в предисловиях, а в самих сочинениях?

Такой вывод был бы совершенно ошибочным. Правда, в космографических и географических сочинениях мы, как правило, находим данные, которые позволяют (иногда с большой уверенностью и точностью) устанавливать время и место их написания. Однако наличие здесь подобных данных никак не вызывалось стремлением авторов, во всяком случае сознательным, как-то датировать и локализировать составление своих произведений. В справедливости сказанного легко можно убедиться, обратившись к тем сведениям, на основании которых выше были установлены время и место написания рассматриваемых нами сочинений. Приведем несколько примеров.

Хамдаллах Казвини во введении к *Нузхат ал-кулуб*, в главе, посвященной рассмотрению различных систем летосчисления, приводит текущий год. Это, естественно, дает нам возможность определить время, когда Хамдаллах Казвини писал свое сочинение. Однако сам автор такой цели не преследовал. Указывая здесь текущую дату, автор лишь хотел дать более наглядное

представление о различных системах летосчисления и соотношениях между ними (*Нузхат ал-кулуб*, рук. ИВ АН СССР, шифр С 601, л. 16б). То же самое следует сказать и о других случаях, когда Хамдаллах Казвини во введении к *Нузхат ал-кулуб* указывает текущие даты или сообщает сведения, позволяющие их установить (*Нузхат ал-кулуб*, рук. ИВ АН СССР, шифр С 601, лл. 7а, 7б, 14б и др.)

Мухаммад Тахир ибн Абу-л-Касим в *Аджа'иб ат-табакат* сообщает, что со времени постройки знаменитого мазара над мнимой могилой Али в 886 г.х. до настоящего времени прошло 162 года и что за этот период в здании мазара не произошло никаких изменений. Это сообщение позволяет нам установить текущий год для автора и тем самым определить время работы автора над *Аджа'иб ат-табакат*. Между тем для самого автора смысл данного сообщения заключался в совершенно другом. Указывая на то, что за 162 года существования мазара в нем не обнаружилось никаких изменений, автор этим лишь желал подчеркнуть прочность здания мазара.

Глава о расстояниях между некоторыми городами в *Маджма' ал-гара'иб* начинается с замечания автора, Султан-Мухаммада Балхи, о том, что город Балх является его местом рождения и жительства. Это замечание (вместе с другими фактами) дает нам основание сделать вывод, что Балх был местом написания *Маджма' ал-гара'иб*. Между тем автор, делая свое замечание, имел в виду лишь пояснить, почему он главу о расстояниях между городами начинает с изложения данных, относящихся к Балху (см. выше).

Означает ли все сказанное, что авторы космографических и географических сочинений вообще пренебрегали, не считали нужным указывать время и место написания своих произведений?

Думается, достаточно точный ответ на этот вопрос можно получить, если обратиться к свидетельству самих авторов, т. е. дошедших до нас их автографов, и в частности автографов, находящихся в собрании Института востоковедения АН СССР, которые мы рассматривали выше в связи с вопросом о фиксации авторами в рукописях своих имен и названий сочинений. Там нами было упомянуто 12 автографов авторов, четыре сборника автографов их составителей и одна точно не определенная рукопись (сборники — автографы их составителей по указанной раньше причине мы здесь рассматривать не будем; о точно не определенной рукописи скажем ниже).

Обратимся к нашим автографам авторов, точнее говоря — к их колофонам. Выше мы уже говорили, что в авторских колофонах нередко приводятся имена авторов и названия сочинений.

Теперь постараемся выяснить, что дают авторские колофоны для установления времени и места написания сочинений.

Из упомянутых 12 автографов авторов колофоны имеются в 10 рукописях и в двух рукописях они отсутствуют. Из 10 этих рукописей, имеющих колофоны, дата написания (точнее, окончания) сочинения указана в колофонах к 9 сочинениям, и лишь в колофоне к одному сочинению она отсутствует [9, № 2263]. Речь идет об уже известной нам рукописи-автографе *Сулук ал-мулук*, сочинении Фазлаллаха Рузбихана ал-Исфахани. Отсутствие даты в колофоне этой рукописи мы могли бы (во всяком случае, с формальной точки зрения) и не принимать в расчет, поскольку здесь мы рассматриваем только автографы авторов. Между тем в рукописи, о которой идет речь, окончание (естественно, вместе с колофоном) утеряно. Существующий ныне в рукописи текст, восполняющий образовавшуюся лакуну,— позднейшего происхождения. Тот факт, что авторский колофон в этой рукописи не подлинный, т. е. не представленный автографом автора, может быть, и объясняет отмеченную его особенность — отсутствие в нем даты, пропущенной переписчиком.

Однако можно предполагать и совершенно другое. Вполне можно допустить, что текст и колофон к нему, восполняющие лакуну, точно воспроизводят текст оригинала, т. е. автографа автора, и что последний сам не поставил в колофоне даты. Такое предположение кажется вполне вероятным, в его пользу может говорить следующее обстоятельство. Выше, при рассмотрении вопроса о фиксации авторами своих имен и названий сочинений, уже говорилось, что эта рукопись сочинения Фазлаллаха Рузбихана ал-Исфахани имеет титульный лист. На нем наряду с другими данными (имя автора и название сочинения) приведена и дата написания сочинения. Вполне возможно, что автор, указав дату на титульном листе (а текст титульного листа принадлежит именно автору, см. выше, первый раздел), не счел нужным повторять дату еще раз в колофоне.

Какое из этих двух предположений является правильным, с полной уверенностью сказать, конечно, трудно. Однако для нас важно одно: и в данном случае автор не оставил свое сочинение недатированным.

Скажем теперь несколько слов об упомянутой выше точно не определенной рукописи. Речь идет о рукописи астрономического сочинения XIV в. *Кашф ал-хака'ик* («Раскрытие истин») (автор Хасан ибн Мухаммад ан-Нишапури ал-Кумми). Наша рукопись этого сочинения в Каталоге определена как «автограф или копия с него» [9, № 3408]. Дата написания в этой рукописи отсутствует. Однако в рампурской рукописи сочинения, зарегистрированной в научной литературе как несомненный автограф

автора, дата написания сочинения приведена [201, II, № 59].

Как мы видим, во всех рассмотренных нами автографах приведена дата их написания. В некоторых случаях, кроме колофонов, время составления сочинений отмечается и в их предисловиях [9, № 511, 2262, 4483].

Что же касается мест написания сочинений, то они в тех же автографах указываются много реже. Из уже упоминавшихся десяти автографов, имеющих колофоны, место написания указывается в четырех рукописях. Один раз, в уже упоминавшейся рукописи сочинения Фазлаллаха Рузбихана ал-Исфахани, место написания приведено на титульном листе, один раз — в предисловии [9, № 4483], один раз — в предисловии и колофоне [9, № 2262] и один раз — только в колофоне [9, № 187].

Таким образом, судя по показаниям автографов из собрания Института востоковедения АН СССР, никак нельзя считать, что персидские средневековые авторы пренебрегали датировкой своих произведений. Не пренебрегали авторы и фиксацией мест написания своих сочинений, но, судя по тем же автографам, уделяли ей много меньше внимания, чем датировкам. Чем обычно вызвано это различие, с полной уверенностью сказать, конечно, трудно. По-видимому, место жительства автора, а следовательно, и место написания сочинения в большинстве случаев были фактами общеизвестными, во всяком случае для современников авторов, и поэтому последние не всегда считали нужным фиксировать место написания своих сочинений.

Можно сказать, что в этом отношении авторские колофоны представляют полную аналогию колофонам переписчиков рукописей. Каждому, имевшему дело с персидскими рукописями, хорошо известно, что в колофонах переписчиков гораздо чаще указывается дата переписки, чем место переписки.

Из всего сказанного об авторском колофоне здесь и выше (в связи с рассмотрением вопроса о фиксации в автографах имен авторов и названий сочинений) можно видеть, что в нем нередко повторяются сведения, приводимые обычно впереди сочинения, т. е. на титульном листе и в предисловии. Прежде всего это относится к имени автора и названию сочинения.

Однако самой важной функцией авторского колофона следует считать фиксацию в нем времени написания (точнее, окончания) сочинения. На это имеются свои особые причины. Во введении к настоящему исследованию уже говорилось, что средневековые научные произведения средних и крупных размеров обычно писались по заранее составленному плану, который в виде оглавления (*фихрист*) помещался в предисловии. В большинстве случаев предисловие составлялось раньше самого сочинения, поэтому в предисловии, по крайней мере в его

первоначальном тексте, автор мог указывать лишь время (обычно год), когда он приступал к написанию сочинения, точнее — предисловия. Именно так и поступали многие авторы, о чем могут свидетельствовать рассмотренные нами сочинения.

Как мы видели, в предисловиях к трем из них имеются даты (находящуюся в предисловии к «Географии» Хафиз-и Абру дату ввиду ее неясности мы в расчет принимать не будем). Однако приводимые в предисловиях к двум другим произведениям даты совершенно определенно фиксируют не вообще время написания сочинений, а лишь время, когда авторы приступили к работе над ними (*Худуд ал-алам* и *Мухтасар-и Муфид*).

Во многих случаях так же поступали и те авторы, которые на название сочинения кроме его прямого назначения возлагали еще одну функцию — служить одновременно и хронограммой, содержащей дату написания сочинения. В этом легко можно убедиться на ряде примеров. Ограничимся только двумя.

В самом конце XVII в. среднеазиатский литератор Малиха составил сборник кратких биографий современных ему поэтов с образцами их поэтического творчества. Свой труд Малиха назвал в предисловии *Музаккир ал-асхаб* («Напоминающий о друзьях») и указал, что это название одновременно является и хронограммой. Хронограмма эта содержит дату — 1093/1682 г. Между тем, согласно дате, помещенной в самом конце сочинения, видно, что оно было закончено лишь 10 джумада II 1112/23 ноября 1700 г.

Второй пример. Столетием раньше было составлено жизнеописание ходжи Исхака (ум. 1008/1599), известного религиозного и политического деятеля Средней Азии и Восточного Туркестана, родоначальника так называемой черногорской линии ходжей. Жизнеописание принадлежит перу его ученика Шах Мухаммада ибн мавлана Хусам ад-Дина, по прозванию мавлана Бируй. В предисловии автор сообщает название своего произведения — *Джалис-и муштакин* («Собеседник томящихся любовью») — и поясняет, что оно одновременно является его хронограммой. Хронограмма содержит дату 1004/1595-96 г. Однако из содержания самого сочинения и прежде всего из его конечных хронологических рамок явствует, что оно было начато никак не ранее 1008/1599-600 г. [95, № 109, 181].

Сопоставление первой и второй дат в этих двух примерах с полной очевидностью показывает, что означают даты, выраженные посредством названия-хронограммы: в обоих случаях даты эти фиксируют один и тот же факт, а именно время (год), когда авторы либо приступили к работе над своими сочинениями, либо только задумали их писать.

Наличие предисловий, содержащих даты, которые фиксиру-

ют лишь начало работы над сочинениями, может служить определенным свидетельством тому, что первоначальный текст этих предисловий не подвергся каким-либо изменениям после завершения сочинения, во всяком случае по части датировки последнего. В противном случае едва ли можно удовлетворительно объяснить отсутствие в этих предисловиях дат, фиксирующих столь важный для автора факт, как время окончания сочинения. Конечно, далеко не все средневековые персидские авторы поступали так, т. е. оставляли неизменным первоначальный текст предисловия после окончания сочинения. Некоторые из них, завершив работу над сочинением, вносили дополнения и изменения в первоначальный текст предисловия, а в отдельных случаях, может быть, даже заново писали предисловия. Свидетельств этому в предисловиях встречается немало. К ним относятся, например, замечания автора в предисловии о времени, затраченном на написание сочинения, наличие в предисловии одинаковой или даже более поздней даты по сравнению с текущими датами, приводимыми в самом сочинении, и т. д.

Наконец, следует отметить еще одну, третью категорию предисловий, причем категорию, судя по рассмотренным нами космографическим и географическим сочинениям, достаточно многочисленную. В этих предисловиях авторы ничего прямо не сообщают о времени, когда они писали свои произведения. Предисловия эти не содержат ни прямых, ни достаточно веских косвенных указаний на то, подвергся или нет их первоначальный текст каким-либо изменениям после завершения сочинения.

При нынешнем уровне наших знаний, конечно, нельзя с уверенностью определить, какая из трех этих категорий предисловий была самой многочисленной в произведениях средневековой научной литературы на персидском языке. Однако, по нашим наблюдениям, взятые вместе предисловия первой и третьей категорий (т. е. предисловия, сохранившие свой первоначальный текст, и предисловия, не содержащие каких-либо указаний на трансформацию их текста после окончания сочинения) превышают, и намного, число предисловий второй категории (т. е. предисловий, измененных и дополненных после завершения сочинения). Между тем лишь предисловия этой последней категории могут содержать сведения о времени, потраченном автором на составление сочинения, и, конечно, прежде всего точное время завершения сочинения. Это обстоятельство, т. е. достаточно резкое сужение круга предисловий, могущих служить источником подобной информации, и обусловливает особую ценность приводимых в авторском колофоне данных, в первую очередь, разумеется, даты окончания сочинения.

Едва ли приходится сомневаться в том, что средневековый

персидский автор придавал существенное значение факту завершения сочинения. Прежде всего на это может указывать почти постоянное наличие даты, фиксирующей этот факт, в авторском колофоне (см. выше) и еще другое: обычно большая точность таких дат (как правило, они содержат не только год, но и месяц, а иногда и число месяца и даже день недели). Из упоминавшихся выше 12 автографов в собрании Института востоковедения АН СССР 10 имеют авторский колофон, в 7 случаях из 10 в авторских колофонах указан не только год, но и месяц (а часто и число месяца) окончания сочинения [9, № 187, 511, 875, 1120, 2263, 4299, 4483].

Как мы могли видеть на примере рукописи сочинения Фазлаллаха Рузбихана ал-Исфахани, некоторые авторы указывали дату написания сочинения на титульном листе. Однако, судя по всем известным нам автографам, в подавляющем большинстве случаев авторы помещали дату написания сочинения в колофоне.

Можно думать, что, указывая дату написания сочинения в колофоне, некоторые авторы не считали нужным говорить о времени составления сочинения в предисловии. Этим, может быть, и следует объяснить факт отсутствия в предисловиях к очень многим сочинениям прямых данных о времени их написания, в чем, в частности, мы могли убедиться на примере рассматриваемых нами космографических и географических сочинений. К этому авторов могла побуждать и еще одна причина. Мы уже говорили, что предисловие к сочинению они обычно писали раньше самого сочинения, поэтому естественно, что фиксация в предисловии времени написания сочинения неизбежно должна была вызывать необходимость делать вставку в первоначально составленный текст предисловия. Надо полагать, что с целью избежать этого многие авторы предпочитали вообще ничего не говорить в предисловии, по крайней мере прямо, о времени написания сочинения или ограничивались тем, что указывали в нем лишь время, когда они приступили к работе. Думается, что такое предположение находит себе подтверждение в факте существования трех категорий предисловий, упомянутых нами раньше.

Известно, что в подавляющей своей массе произведения средневековой персидской литературы не дошли до нас в виде автографов их авторов. В связи с этим, как уже говорилось, авторские колофоны, за очень небольшим исключением, исчезли из ныне известных нам рукописей, во всяком случае в той их части, которая содержала интересующие нас сведения. Авторские колофоны были заменены колофонами переписчиков рукописей.

После сказанного совершенно очевидно значение этой утраты. Конечно, не все утраченные в связи с этим сведения из авторских колофонов представляют одинаковую ценность. Например, имя автора или название сочинения, нередко указываемое в авторских колофонах, в большинстве случаев не являлись данными уникального порядка, обычно они лишь повторяли имя и название, уже имевшиеся в рукописи в предисловии к сочинению.

Иначе обстоит дело с приводимыми в авторских колофонах датами, и в особенности с теми из них, в которых точно фиксируется время окончания работы автора над сочинением, т. е. указываются год, месяц, число, а иногда и день недели. Почти всегда такие даты являются уникальными, иначе говоря, указываются в сочинении только один раз — обычно в авторском колофоне и, судя по всем известным нам автографам, очень редко на титульном листе (среди автографов из собрания Института востоковедения АН СССР нами отмечен один такой случай). Из сказанного явствует, что утрата рукописями авторских колофонов должна была причинить наибольший ущерб нашим знаниям о датах написания сочинений, и прежде всего о точных датах их окончания.

Приведенные выше данные о космографических и географических сочинениях вполне могут подтвердить правильность такого вывода.

Выше уже отмечалось, что *Мухтасар-и Муфид* — сочинение Мухаммада Муфида ал-Муставфи ал-Йазди — дошло до нас в рукописи, частично написанной самим автором. Часть же этой рукописи переписана другим лицом, но текст этой части исправлен самим автором [192, с. 427]. Следовательно, всю рукопись по ее значению можно приравнять к автографу автора. В конце этой рукописи, т. е. в авторском колофоне, как мы видели, указываются место и дата написания сочинения.

Другой пример. Для *Аджа'иб ал-булдан* — сочинения Бирджанди — выше была приведена точная дата его окончания, т. е. указаны год и месяц. Опять, как мы видели, дата эта была заимствована из сохранившегося в некоторых рукописях сочинения авторского колофона.

У всех остальных космографических и географических сочинений авторские колофоны утеряны. Последствия этого мы уже видели, когда рассматривали вопрос об их датировке. Среди них оказалось очень немного произведений, точную дату окончания которых мы могли бы назвать с полной уверенностью.

Утрата авторских колофонов нанесла также существенный урон нашим знаниям о местах написания многих сочинений. Однако размеры этого урона не были слишком велики, прежде

всего потому, что места написаний в авторских колофонах (совершенно так же, как и места переписок в колофонах переписчиков) указывались много реже, чем даты написания.

Сравнивая значение утраты в рукописях авторского колофона с утратой надписи с именем автора и названием сочинения на первом листе, по-видимому, можно, конечно в самом общем виде, сказать следующее. Утрата надписи на первом листе главным своим следствием могла иметь и имела появление анонимных и беститульных произведений, тогда как утрата авторского колофона главным своим результатом имела появление не датируемых точно сочинений.

Добавим еще следующее. На примере космографических и географических сочинений мы видели, что имя автора и название сочинения при их утрате, по крайней мере в отдельных случаях, могут быть восстановлены при помощи других источников, причем имя автора может быть установлено с полной достоверностью. То же самое относится и к местам написания сочинений. На основе ряда косвенных данных, находящихся в самих сочинениях, они обычно могут быть установлены, иногда, как мы видели, даже с большой точностью.

Иначе обстоит дело с датами, приводимыми в авторских колофонах. Они, как уже говорилось, обычно являлись уникальными и в большинстве случаев нигде, кроме колофонов, не приводились. В отличие от имени авторов и названий сочинений даты эти обычно не привлекали внимания и не фиксировались в средневековых источниках. Поэтому, когда переписчик пропускал авторский колофон в рукописи, заменяя его своим, то, естественно, приводимая в авторском колофоне дата в случае гибели автографа безвозвратно исчезала.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Как мы могли убедиться, средневековые персидские авторы отнюдь не пренебрегали фиксацией в произведениях своих имен, названий своих творений, а также времени и места их написания. Можно считать, что по крайней мере для подавляющего большинства авторов было правилом указывать свое имя, название сочинения и время его написания (в особенности дату окончания) в авторском колофоне.

Оценивая в целом отношение средневековых персидских авторов к данным, о которых идет речь, можно сказать, что оно не составляло контраста (во всяком случае, контраста принципиального характера) с хорошо известным и привычным нам отношением к тем же данным в европейской практике.

К этому следует добавить, что создателям средневековой научной литературы на персидском языке не был чужд и взгляд на свое творчество как на средство увековечения для будущих поколений памяти о себе — мотив, столь знакомый в европейской литературе, начиная с Горация. У некоторых авторов мы находим совершенно определенные и недвусмысленные высказывания на этот счет. Например, упоминавшийся уже не раз нами Наджиб Хамадани в предисловии прямо пишет, что при создании своего труда его желанием было оставить по себе память (эту мысль Наджиб Хамадани в различных выражениях повторяет в предисловии несколько раз) [2, с. 15—16]. Примечательно, что та же мысль была высказана, и весьма настойчиво, автором сочинения, ставшего, как мы знаем, анонимным. Обстоятельство это с особой наглядностью показывает, насколько факт подобной трансформации произведений шел вразрез с намерениями их создателей.

Мы рассмотрели конкретные причины, приводившие к исчезновению частично или даже целиком во многих сочинениях данных, о которых у нас идет речь (порча рукописей; пропуски переписчиками надписей с именами авторов и названиями сочинений, указанных вне рамок текста последних; замена авторских колофонов колофонами переписчиков). Однако, думается, было бы ошибкой сводить всю исследуемую проблему к одним только этим причинам. Огромное значение, на наш взгляд, здесь имело еще одно обстоятельство более общего культурно-исторического порядка. Мы имеем в виду факт сравнительно безразличного отношения средневекового мусульманского общества, в том числе и персоязычной его части, к личности автора.

Конечно, было бы неправильным распространять это положение на все категории авторов, но ко многим их категориям, безусловно, его отнести можно, в частности к авторам исторических и географических трудов. В этой связи достаточно указать хотя бы на такой характерный факт: о подавляющем большинстве этих авторов, начиная нередко с их имен, мы знаем только то, что они сами сообщают о себе в своих произведениях. Правда, о многих авторах мы часто находим сведения и в других источниках, в которых с той или иной целью были использованы их произведения. Однако сути дела это не меняет — подобные сведения почти о любом авторе, приводимые в источниках, обычно прямо или опосредованно в конечном счете восходят к его собственному произведению.

Если же в источниках подобная информация отсутствует, единственным свидетельством о самом существовании автора является его произведение. Надо заметить, что подобные случаи не так уж редки. Можно назвать ряд средневековых авторов (и

в их числе получивших самую высокую оценку в науке), о которых мы ничего не знали бы, если бы до нас не дошли их произведения.

Пожалуй, самым ярким примером в этом отношении может служить ныне столь знаменитый *Худуд ал-алам*. До открытия этого произведения в конце XIX в. ученый мир даже не подозревал о его существовании. Удивляться этому не приходится. В источниках, известных к моменту открытия рукописи *Худуд ал-алам*, отсутствовали какие-либо сведения об этом произведении. Такое же положение сохраняется и поныне. Таким образом, если бы случайно не уцелела единственная дошедшая до нас рукопись этого произведения, мы бы даже не подозревали, что оно вообще когда-нибудь было написано.

Еще один пример, взятый на этот раз из области персоязычной историографии позднейшего времени. В середине XVIII в. мервский везир Мухаммад-Казим написал в трех томах труд о своем современнике знаменитом завоевателе и правителе Надир-шахе (1736—1747) — *Нама-йи аламара-йи Надири* («Мироукрашающая Надирова книга»). В соответствии с делением сочинения на три тома по заказу автора были изготовлены три отдельные рукописи. Текст их был переписан каллиграфом-профессионалом, рукописи украшены миниатюрами. По изготовлении эти списки были прочтены, исправлены и дополнены самим автором, иначе говоря, сочинение было вполне подготовлено для передачи его читателям. Среди произведений о Надир-шахе, написанных его современниками, сочинение это является самым крупным и одновременно служит одним из фундаментальнейших памятников персоязычной историографии XVIII в. Обстоятельства эти, однако, не помешали труду Мухаммад-Казима оставаться почти в течение полутораста лет после написания в полной безвестности. Только в 1919 г. ученый мир узнал о существовании этого сочинения, когда два (второй и третий) из упомянутых трех томов сочинения поступили в Азиатский музей Академии наук в Петрограде и о них сообщил академик В. В. Бартольд. Таким образом, и в данном случае только находка случайно уцелевших рукописей позволила установить факт существования как самого автора, так и его труда.

Равнодушие средневекового мусульманского общества к личности авторов при наличии интереса к их произведениям (иначе они не сохранились бы) не могло не оказывать влияние и на переписчиков рукописей. Поэтому причину пропуска в рукописях надписей с именем автора (о чем говорилось выше) едва ли можно сводить лишь к одной только небрежности переписчиков. При таком безразличном отношении общества к авторам переписчиков вряд ли мог слишком заботить вопрос о фиксации

их имен, особенно если учесть, что речь идет об именах, стоящих в рукописях вне рамок основного текста сочинения.

Думается, что с тем же самым явлением мы имеем дело и в другом случае. Речь идет о замене переписчиками авторских колофонов в рукописях своими собственными. Конечно, между этим фактом и пропусками надписей с именами авторов и названиями сочинений, указанных вне рамок текста, имеется существенное различие. Пропуски подобных надписей при переписке рукописей носили чисто случайный характер и никак не являлись следствием какой-то сознательной и осмысленной акции со стороны переписчиков. В противоположность этому замена колофонов авторов колофонами переписчиков не была, да и не могла быть по своему характеру чем-то случайным. Напротив, она являлась следствием совершенно сознательной акции со стороны переписчиков. Само собой разумеется, сказанное здесь не следует понимать слишком упрощенно, т. е. в том смысле, что подобная замена была прямым результатом сознательно пренебрежительного отношения переписчика к автору сочинения. Производя подобную замену, надо полагать, переписчик лишь следовал, конечно бессознательно, примеру современного ему общества, обычно достаточно равнодушного к личности автора, а следовательно, и к содержанию авторского колофона. При наличии интереса к авторским колофонам со стороны общества трудно себе представить, чтобы переписчики с такой легкостью могли производить их замену своими. Правда, не все переписчики прибегали к этой операции, но сути дела это не меняет.

В свете всего сказанного становится очевидным и то, почему пропуск в рукописи надписи с именем автора мог приобрести значение, далеко выходящее за рамки факта простой погрешности переписчика. Действительно, если подобный пропуск имел место в рукописи, ставшей протографом для всех последующих копий сочинения, это неизбежно должно было приводить (и приводило) к превращению уже не одного какого-либо экземпляра сочинения, а сочинения как такового в анонимное произведение. Немало средневековых сочинений постигла такая участь.

В качестве характерной иллюстрации к сказанному укажем на судьбу одного произведения, автор которого не поставил в его тексте своего имени. Речь идет о сочинении XII в. *Аджа'иб ал-махлукат ва гара'иб ал-мавджудат* (автор Наджиб Хамадани) (см. выше). Произведение это довольно велико по своим размерам. Дошло оно до нас в значительном количестве копий и в разных редакциях. Среди этих копий есть и такие, которые относятся к сравнительно раннему времени — к концу XIV в. [201, II, № 183].

Сочинение это было знакомо некоторым позднейшим авторам, и они использовали его в своих трудах, как, например, два среднеазиатских автора XVI—XVII вв.— Султан-Мухаммад Балхи (в *Маджма' ал-гара'иб*) и Мухаммад Тахир ибн Абу-л-Касим (в *Аджа'иб ат-табакат*) [97, с. 59—61]. Попало сочинение это и в знаменитый свод Хаджжи Халифы (см. выше). Таким образом, мы имеем здесь дело с произведением сравнительно известным и довольно широко распространенным. Однако у нас, по крайней мере пока, нет никаких доказательств того, что кто-либо из использовавших это сочинение знал имя его автора. Напротив, мы даже видели, что Хаджжи Халифа приписал сочинение другому лицу.

Только сравнительно недавно и пока лишь в одном памятнике — *Аджа'иб ад-дунйа* — удалось обнаружить имя автора интересующего нас сочинения — Наджиба Хамадани. Но примечательно, что это пока единственное свидетельство приведено у автора, по времени очень близкого Наджибу Хамадани, который даже, может быть, являлся его младшим современником.

Следовательно, для времени после XIII в. мы не располагаем сведениями о том, что кто-либо знал имя Наджиба Хамадани. Причина такого забвения имени Наджиба Хамадани может быть только одна: исчезновение по какой-либо причине его имени из рукописи, послужившей протографом для существующих ныне копий его сочинения.

Конечно, далеко не всех авторов, имена которых по какой-то причине исчезли из их произведений, постигло такое же забвение, какое постигло Наджиба Хамадани. Например, этого никак нельзя сказать о двух других упомянутых нами авторах — Хафиз-и Абру и Бирджанди, имена которых также отсутствуют в их сочинениях, рассмотренных нами. Следует иметь в виду, что оба они получили широкую известность и никогда ее не теряли, но отнюдь не благодаря тем сочинениям, о которых у нас идет речь. Хафиз-и Абру получил известность своими трудами в области историографии, а Бирджанди — в области математики и астрономии. Даже большая известность обоих авторов все же не смогла предотвратить некоторых затруднений с установлением принадлежности Хафиз-и Абру его географического труда, а Бирджанди — космографического.

Как мы видели, такая же особенность текста — отсутствие в нем имени автора — присуща еще трем сочинениям: двум географическим и одному космографическому. Но судьба их оказалась менее счастливой, чем тех трех произведений, о которых мы только что сказали. Имена авторов этих трех сочинений до сих пор не установлены. Удивляться этому не приходится, если

вспомнить на примере труда Наджиба Хамадани, как быстро забывались имена авторов, по тем или иным причинам исчезнувшие из текста их произведений.

Число оставшихся анонимными космографических и географических сочинений (три из четырнадцати, дошедших до нас в более или менее цельном виде), конечно, не велико, и факт этот на первый взгляд как будто не должен иметь особо существенного значения. Однако подход к этому вопросу с чисто количественной его стороны едва ли может быть оправдан. Достаточно вспомнить, что среди трех анонимов находится *Худуд ал-алам* — памятник географической литературы мирового значения. Немалый интерес представляет и другое остающееся пока анонимным географическое сочинение, известное под названием *Сувар ал-акалим.*

Теперь попытаемся выяснить на примере космографических и географических произведений, какие последствия имеет факт отсутствия в тексте средневекового научного сочинения на персидском языке его названия.

Выше мы уже говорили о том, что та же самая причина, которая вызывала появление анонимов, приводила и к появлению бeститульных произведений. Этому выводу на первый взгляд как будто противоречит приведенный нами материал о 16 космографических и географических сочинениях. Все они имеют названия; правда, в рамках основного текста шести произведений названия отсутствуют. Прилагаемые ныне к ним названия заимствованы главным образом из рукописей этих сочинений, где они указаны вне рамок основного текста сочинения (см. названия таких сочинений, как *Худуд ал-алам*, *Сувар ал-акалим* и др.). Если исключить одно чисто условное наименование [*Джуграфийа-йи Хафиз-и Абру* («География Хафиз-и Абру»)], названия остальных пяти сочинений никак особо не выделяются: по своей форме они представляются более или менее естественными и правдоподобными для произведений, к которым они прилагаются.

Необходимо, однако, здесь иметь в виду следующее. Исследуя персидские рукописи, можно, конечно, найти случаи, когда переписчики или владельцы рукописей приписывали какому-либо лицу не принадлежащее ему сочинение. Но такая акция, как правило, отнюдь не являлась результатом, так сказать, «свободного творчества» со стороны переписчиков или владельцев рукописей: это обычно или следствие простой ошибки с их стороны или же почему-либо установившаяся традиция приписывать какому-либо лицу (обычно известному) данное произведение.

Совершенно иначе относились переписчики и владельцы ру-

кописей, а также нередко и их читатели к названию сочинения. Рукописи свидетельствуют, что переписчики и владельцы рукописей нередко давали сочинениям свои названия, в том числе даже и тем, которые были хорошо известны и имели в тексте авторские названия. Поэтому, несмотря на то что традиция указывать название произведения вне рамок его текста, как мы видели, восходит к самим авторам, не может быть уверенности в том, что подобные названия действительно являются подлинными, т. е. авторскими. Против этого говорит та легкость, с которой производилось «крещение» сочинений переписчиками и другими лицами. При таких обстоятельствах можно с большой долей уверенности сказать, что значительное число названий, помещенных в рукописях вне рамок текста сочинения, не являются авторскими, а принадлежат переписчикам, владельцам или читателям рукописей. Исключение не могут составить и существующие ныне названия пяти интересующих нас космографических и географических сочинений.

Для такого суждения у нас есть и еще одна причина. В ряде произведений персидской литературы можно встретить ссылки на сочинение под названием *Сувар ал-акалим* («Карты климатов»). Однако пока нам не удалось обнаружить случаев, чтобы при подобных ссылках на *Сувар ал-акалим* речь шла бы об одноименном произведении, принадлежащем керманскому анониму XIV в. (см. выше, первый раздел). Как показывают цитаты, приводимые разными авторами после ссылок на *Сувар ал-акалим*, мы здесь имеем дело с другими сочинениями. Таким образом, у нас нет никаких свидетельств тому, что средневековые персидские авторы знали сочинение, о котором идет речь, под тем названием, которое прилагается к нему ныне.

То же самое следует сказать и о *Масалик ал-мамалик* Джурджани. Ссылок на сочинение с подобным названием в источниках встречается множество. Однако за ними обычно скрываются произведения арабских авторов (Ибн Хордадбих, Истахри и др.), но отнюдь не сочинение Джурджани.

В *Мухтасар-и Муфид* («Муфидов компендий»), географическом произведении XVII в. (автор Мухаммад Муфид ал-Мустауфи ал-Йазди), встречаются ссылки на сочинение под названием *Айн ал-хайат* («Источник жизни») [192, с. 428]. Имеется ли здесь в виду анонимный космографический трактат XVI в., о котором говорилось выше и к которому в одной из его рукописей прилагается название *Тухфат айн ал-хайат*, пока остается неясным. Положительный ответ на этот вопрос можно будет получить, только сопоставив находящиеся в «Муфидовом компендии» ссылки на *Айн ал-хайат* с соответствующими местами текста анонимного космографического трактата.

Несколько иначе обстоит дело с названием *Аджа'иб ал-булдан* Бирджанди. Как отмечалось ранее, это название прилагали к сочинению Бирджанди при ссылках на него два среднеазиатских автора XVI—XVII вв. (см. выше). Однако под тем же названием в источниках фигурируют и многие другие произведения, по-видимому чаще всего — одна из редакций *Асар ал-билад ва-ахбар ал-ибад* («Памятники городов и известия о рабах Аллаха»), знаменитого географического труда на арабском языке Закарии ал-Казвини (XIII в.).

По-видимому, Мухаммад Тахир ибн Абу-л-Касим, прилагавший к сочинению Бирджанди название *Аджа'иб ал-булдан*, вполне осознавал это обстоятельство. Не случайно он после названия *Аджа'иб ал-булдан* добавлял нисбу автора — *Аджа'иб ал-булдан-и Бирджанди* («Диковинки стран — [сочинение] Бирджанди») (*Аджа'иб ат-табакат*, рук. ИВ АН СССР, шифр С 453, л. 88б и др.).

Что же касается названий сочинения Бирджанди, приводимых в иранских каталогах (см. выше, первый раздел), то их пока в источниках нам встречать не приходилось. По всей вероятности, эти названия появились в некоторых иранских рукописях в результате «крещения» сочинения Бирджанди переписчиками или владельцами рукописей.

Таким образом, в настоящее время мы не располагаем такими показаниями источников, которые подтвердили бы подлинность названий, прилагаемых в рукописях к перечисленным здесь космографическим и географическим сочинениям.

К этому необходимо добавить еще и то, что в персидской литературе названия вроде *Сувар ал-акалим* или *Масалик ал-мамалик* нередко употребляются не для наименования какого-либо конкретного сочинения, а для обозначения сочинения географического характера вообще[3]. По-видимому, в таком же значении нередко употреблялось и название *Аджа'иб ал-булдан*, судя по тому, что под этим названием в источниках фигурируют самые различные сочинения.

Конечно, можно допустить, правда с очень малой долей уверенности, что сами наши авторы (керманский аноним, Джурджани и Бирджанди) дали своим произведениям такие шаблонные названия, как *Сувар ал-акалим*, *Масалик ал-мамалик* и *Аджа'иб ал-булдан*. Однако кажется гораздо вероятнее, что сделали это переписчики или владельцы рукописей, столкнувшиеся со ставшими беститульными произведениями. Для них дать такие шаблонные для космографических и географических сочинений названия было гораздо естественнее, чем для авторов, придававших, как мы знаем, большое значение наименованию своих творений.

Особо следует сказать о названии старейшего памятника географической литературы — *Худуд ал-алам мин ал-машрик ила-л-магриб*. Само собой разумеется, нельзя исключить возможности того, что это название, приведенное в уникальной рукописи вне рамок текста сочинения, воспроизводит авторское название. Однако с равным основанием можно думать, что название это было дано переписчиком рукописи. В пользу такого предположения может говорить тот факт, что именно подобное название легко могло быть подсказано переписчику содержанием и планом самого сочинения (описание стран мира в направлении с востока на запад).

Так обстоит дело с названиями пяти сочинений, отсутствующими в тексте последних. Как мы видим, в отношении этих пяти названий у нас нет никакой уверенности в их подлинности, т. е. в их принадлежности авторам. Одно из сочинений — сочинение Хафиз-и Абру — известно нам только под чисто условным названием.

Все это составляет несколько больше одной трети из общего числа рассмотренных нами названий 16 сочинений.

Таким образом, количество произведений с сомнительными в отношении их подлинности названиями достаточно велико. Значение этого факта с научной точки зрения никак нельзя недооценивать, если вспомнить, что средневековый персидский автор обычно вкладывал в название сочинения свое представление о нем. Поэтому утрата авторского названия или сомнение в его подлинности означает нечто большее, чем простую утрату одной лишь чисто формальной детали произведения.

У нас нет никаких причин считать, что в данном случае космографические и географические сочинения составляют какое-то исключение среди произведений других отраслей средневековой научной литературы на персидском языке. Поэтому по ним в известной мере мы можем судить о масштабах явления, о котором у нас идет речь, в названной литературе в целом.

* * *

Подведем теперь итог нашему исследованию. Его вкратце можно сформулировать так. Средневековый персидский автор, за сравнительно редким исключением, уделял должное внимание фиксации в сочинении, выражаясь современным языком, его выходных данных. Для этого он обычно использовал в сочинении три места — первый лист сочинения (лицевая или обратная сторона листа), предисловие и авторский колофон. Особо строгого порядка в расположении интересующих нас данных по этим местам не существовало. Все же можно сказать, что два

первых места в сочинении служили преимущественно для фиксации имени автора и названия сочинения, а третье — преимущественно для фиксации места и времени написания (в особенности даты его завершения). Многие авторы, указывая те или иные данные на первом листе и в авторском колофоне, не считали нужным повторять эти данные или по крайней мере некоторые из них в предисловии. Между тем достаточно надежным местом для сохранения приводимых данных в средневековом персидском произведении являлось лишь одно предисловие в противоположность первому листу и авторскому колофону, которые в этом отношении оказались совершенно ненадежными, за что главная вина лежит на переписчиках рукописей, которые обычно обращали мало внимания на текст, помещенный вне рамок сочинения и органически с ним не связанный, а также довольно легко пропускали авторские колофоны, заменяя их своими. Все это приводило к утрате указанных там данных и имело своим конечным результатом появление анонимных и беститульных, а также недатированных и нелокализованных произведений.

Было бы, однако, ошибкой видеть в утрате этих данных в конечном счете результат одной лишь простой небрежности переписчиков рукописей. Действительно, нельзя себе представить, чтобы подобная небрежность и, главное, в таких масштабах могла иметь место со стороны переписчиков, если бы потребитель их продукции — средневековый читатель, со своей стороны, придавал бы существенное значение наличию в рукописи указанных данных. Из этого мы вправе заключить, что средневековый читатель, знакомясь с тем или иным произведением, обычно мало интересовался его происхождением, или, говоря конкретнее, такими вопросами, как, например, какой именно автор, где и когда написал данное сочинение и как он сам его назвал. Обстоятельство это, естественно, не могло не оказывать воздействие со всеми вытекающими отсюда последствиями и на отношение переписчиков к данным, о которых у нас идет речь.

Достаточно безразличное отношение средневековых читателей к этим данным, а следовательно, к тем вопросам, на которые они содержат ответы, отнюдь нельзя считать чем-то случайным. В нем лишь нашла свое вполне конкретное выражение одна особенность культурно-исторического порядка, присущая средневековому персидскому обществу и связанная с отношением этого общества к личности автора и к его произведению. Само собой разумеется, здесь мы не можем касаться этой большой проблемы в полном ее объеме, т. е. рассматривать вопрос об отношении средневекового персидского общества ко всей современной ему литературе и к ее творцам. Однако если гово-

рить о произведениях научной литературы (например, исторической и др.), то в этом отношении нельзя не заметить одну очень характерную особенность: интерес общества к тому или иному произведению этой литературы обычно или очень мало, или даже вовсе не распространялся на личность его создателя, т. е. автора.

Обстоятельство это выявляет нам одну из характернейших черт средневековой культуры персидского общества, очень важную для ее понимания, в особенности если учесть, какое место в ней принадлежало книжной литературе. Вместе с тем то же обстоятельство в конечном счете объясняет нам и другой факт: причину сохранения множества памятников средневековой персидской литературы при одновременной утрате ими частично или целиком, говоря на привычном нам языке, своих выходных данных, в том числе и имен их авторов.

Очерк третий

ЛИТЕРАТУРНАЯ СЛУЖБА ПРИ СРЕДНЕВЕКОВЫХ ИРАНСКИХ ДВОРАХ

(На материалах исфаханской литературной школы)

ВВЕДЕНИЕ

В культурной жизни средневекового Ирана литература занимала одно из первых мест. Поэзия была органически включена во многие сферы духовной и практической деятельности человека — религию, политику, дипломатию, школьное обучение, прикладное искусство, в бытовое общение людей.

Между тем мы еще сравнительно немного знаем о существовавших формах живого функционирования классической персоязычной литературы в обществе. Не только литературная жизнь средневековых городов, но даже литературная жизнь дворов обрисована в самых общих чертах, исследователи касались этой стороны культуры лишь попутно [70; 22, с. 125—127; 23, с. 199—228]. Отказав придворной литературе в чести принадлежать к истинно художественным ценностям, специалисты обошли ее в серьезных исследованиях. Между тем литература, создаваемая почти на протяжении тысячелетия при меценатствующих дворах, составляет едва ли не бо́льшую часть поэтической классики. Тем самым наука не раскрыла в должной мере роль, которая принадлежала поэту в средневековом обществе Ирана.

Прямых свидетельств для познания этой стороны истории культуры мало. Однако и в косвенных источниках, которыми мы располагаем, можно найти предметную информацию. К сожалению, она не получила в науке необходимого учета и анализа. К числу ценных документов прошлых эпох следует отнести дошедшие до нашего времени тексты художественных произведений, и прежде всего *диваны*: отразившие в полноте разнообразный мир творчества того или иного поэта, *диваны* дают конкретные исходные данные для реконструкции многих сторон литературной жизни средневекового города.

Настоящая работа посвящена предмонгольскому Исфахану — одному из крупных центров классической персоязычной

поэзии. На материале поэтического наследия исфаханских придворных стихотворцев мы попытаемся охарактеризовать те функции, которые выполняла поэзия при городских дворах. К работе привлечены *диваны* других поэтов предмонгольского времени, а также некоторые памятники письменности, сохранившиеся от XI в. Это прежде всего *Маджма' ан-навадир — Чахар макале* («Собрание редкостей, или Четыре беседы»). Составленное придворным поэтом Низами Арузи Самарканди как апология феодальной интеллигенции, «Собрание редкостей» включает специальный раздел «О природе науки о стихе и о достоинствах поэта» [113, с. 55—86]. Отдельные сообщения, касающиеся роли поэта при дворе и его положения, содержатся в других сочинениях XI в.— в зерцале *Кабус-наме* [71], в *Сийасат-наме* («Книга о правлении»), написанном везиром Низам ал-Мулком [126], в хронике Абу-л-Фазла Бейхаки *Тарих-и Мас'уд* («История Мас'уда») [1].

Полезные сведения можно извлечь также из единственной для интересующего нас периода литературной антологии *Лубаб ал-албаб* («Сердцевина талантов»), составленной Мухаммадом Ауфи в 1228 г. [181].

СРЕДНЕВЕКОВЫЕ СОЧИНЕНИЯ О ЛИТЕРАТУРНОЙ СЛУЖБЕ ПРИ ДВОРАХ

Домонгольское время (X — начало XIII в.) составляет одну из наиболее творческих эпох в истории Ирана. Эта эпоха антихалифатских движений и создания самостоятельных государственных образований была отмечена общим подъемом производительных сил. Для домонгольского времени характерно сложение городов нового феодального типа, развитие городской жизни, рост влияния интеллигенции. Подъем творческой энергии иранских народов нашел свое выражение в высоком мастерстве зодчества — в возведении культовых зданий, медресе, мавзолеев, в расцвете ремесел и прикладного искусства, в становлении точных, естественных и гуманитарных наук.

Высокого развития достигла письменная иранская культура: литература художественная, религиозная, дидактическая. Более всего творческие силы народа проявились в небывалом расцвете поэтического искусства.

Домонгольский период — наиболее значительный и многообразный период в истории средневековой персоязычной литературы, самый сложный и противоречивый. Исследователи выделяют его как своеобразную эпоху «двух направлений»: высокораз-

витой литературной традиции, с ее аристократическим, панегирическим содержанием, и зарождения новых, оппозиционных веяний гуманистического, тираноборческого характера — в литературе еретической, нарушающей официальную исламскую догматику, в поэзии философской, в появлении гражданских мотивов [32, с. 29—39; 114, с. 41—146; 22, с. 491—527; 119, с. 178—235; 37, с. 9—38].

В домонгольское время сложились основные классические литературные школы, произошло становление ведущих стилей и жанров. Были разработаны теоретические основы художественного творчества. Отшлифованная до деталей канонизованная поэтика, созданная в это время, оставалась затем почти неизменной в течение долгих веков. Именно эта эпоха породила величайших мастеров стиха, творчество которых определило мировую ценность персоязычной литературы.

Поэзия в Иране на протяжении веков существовала в основном как придворная, в ее развитии значимую роль играло меценатство правящих кругов. Собирая вокруг себя поэтов-профессионалов, крупные дворы становились центрами городской литературной жизни, складывавшимися в своеобразные поэтические школы, с определенными теоретическими и практическими установками.

Что мы знаем о статусе литературной службы при средневековых иранских дворах для домонгольского времени?

Низами Арузи назвал, как известно, четыре группы придворных интеллигентов, на которых «держится трон»: дабиры, поэты, астрологи и врачи. При этом два первых места он отдал дабирам и поэтам, то есть, по сути дела, литераторам, поскольку искусство придворного дабира — секретаря-письмоводителя, составляющего указы, распоряжения и послания, было искусством орнаментированной, художественной прозы.

Источники свидетельствуют, что штат поэтов при крупнейших царских дворах исчислялся внушительными цифрами. Так, например, для двора Махмуда Газневи (999—1030) тезкире называют цифру — четыреста стихотворцев, одновременно состоящих на службе. Цифра эта, по-видимому, преувеличена, но показательны и другие подсчеты; например, Мухаммад Ауфи называет двадцать девять поэтов при дворе Газневидов, составивших себе известное имя.

В штате придворных стихотворцев уже в начале XI в. сложилась своя внутренняя «цеховая» организация с порядком соподчиненности и иерархией должностных и почетных званий. Махмуд Газневи впервые ввел для Унсури — поэта-лауреата своего двора — звание Малик аш-шу'ара — «Царь поэтов». Это звание, не имевшее, кстати сказать, аналога у арабов, было не

просто почетным, но и должностным. Прямых указаний на обязанности Малик аш-шу'ара для газневидского литературного круга средневековые сочинения не дают. В. А. Жуковский высказал в свое время интересное предположение, что «Царь поэтов» Унсури (ум. 1040) был руководителем тех больших работ, которые осуществлялись при газневидском дворе по собиранию преданий старины, их классификации и отделке [70, с. XV—XVI].

Позже, при Сельджукидах, «Царь поэтов» становится своего рода директором департамента поэзии. Так, Малик аш-шу'ара Му'иззи (1049—1125) при Малик-шахе — это цензор, редактор и консультант, заказывающий и выправляющий стихи; через его руки проходили все произведения, прежде чем быть представленными султану. Это — посредник между поэтами и меценатом, ведавший зачислением на службу и выдачей жалованья [70, с. XV—XVI] [1]. Е. Э. Бертельс полагал, что руководящая и редакторская роль Малик аш-шу'ара была столь значительной, что сказывалась на выработке единого, по тематике и стилю, литературного направления для всего подчиненного ему круга поэтов, что особенно характерно для домонгольского времени [22, с. 125].

Сочинения середины XII в. называют уже несколько почетных званий для придворных стихотворцев, с последовательным подчинением. Помимо Малик аш-шу'ара это Амир аш-шу'ара («Князь поэтов»), Хваджа аш-шу'ара («Глава поэтов»), Саййид аш-шу'ара («Господин поэтов») [113, с. 74, 78]. Кроме состоящих на постоянной службе при дворах были стихотворцы временные, по выражению Низами Арузи — «уходящие и приходящие» [113, с. 75].

У панегирической придворной поэзии были прямые задачи политического характера. Это была традиционная служба пропаганды: пышные торжественные оды прославляли и утверждали власть правящего дома. Не последнее место занимали и тщеславные расчеты на то, что изощренные славословия увековечат для истории идеально прекрасный лик правителя в ореоле справедливости, личных доблестей и мощи. Все упования на создание себе памятника в веках правители возлагали на поэзию, поскольку живописное и скульптурное изображение человека находилось в домонгольском Иране под запретом религии. В этом, как известно, и крылись основные причины широкого покровительства, которое оказывали литературе местные династии.

Однако роль поэта при дворе не исчерпывалась этим — она была значительно сложнее. Меценат оплачивал не только литературную продукцию, но и своеобразную «службу настроения», которая тоже входила в обязанности придворного стихо-

творца. Поэты и *мутрибы* (певцы-музыканты) — традиционное решение иранскими средневековыми дворами такой важной проблемы, как досуг и празднества. Традиция эта уходит своими корнями еще в сасанидское время: на официальных дворцовых собраниях Хосрова Парвиза (591—628) певцы (*сурудханы*) пели восхваления в поэтической форме; придворные увеселения сопровождались «царскими песнопениями».

В сочинениях XI—XII вв. мы находим немало данных, позволяющих реконструировать существовавшие представления о должной организации досуга правящей особы. Очень показателен в этом отношении один из разделов *Сийасат-наме*, а именно глава семнадцатая — «О надимах, о приближенных и о порядке их дел» [126, с. 94—96]. Автор трактата оперирует рядом сложившихся установлений, которые в целом свидетельствуют о серьезном внимании, уделявшемся этой стороне жизни двора.

В числе первых требований в организации досуга — необходимость соблюдения четкого разграничения между делами и отдыхом. Для каждой из этих двух сфер правитель держит специальный штат. Все, что имеет касательство к делам царства, войска, правления, походов, запасов, даров, подданных и т. д., правителю надлежит решать с везиром, вельможами и опытными советчиками. Во всем, что составляет развлечение, зрелище: винопитие, дружеские собрания, охота, игра в конное поло и др.,— царя окружают *надимы*, т. е. ближняя свита: наперсники, компаньоны, собеседники, они же — телохранители царя и источник всевозможной полезной развлекательной и житейской информации.

Обе категории придворных непозволительно смешивать: характер отношений с ними разный, как различны их функции. Несущие государственную службу должны быть исполнены страха перед государем. Надимы же, напротив, непринужденны и открыты в обращении. В надимы годятся люди, от природы одаренные, говорится в «Книге о правлении», пригожие, чистые верой, доброго нрава. Они должны быть искусными рассказчиками, чтецами серьезного и смешного; им надлежит помнить много преданий, иметь в запасе приятные сообщения, уметь играть в нарды и шахматы. Желательно для них также владение музыкальными инструментами и оружием. Далее цитируем: «Надим должен быть согласным с государем. На все, что произойдет или скажет государь, он должен отвечать: „Отлично, прекрасно", он не должен поучать государя: „Сделай это, не делай того; почему поступил так?", он не должен так говорить, а то государю станет тягостно и произойдет отвращение» [126, с. 95]. Низам ал-Мулк добавляет, что некоторые правители ино-

гда вводили в круг надимов астрологов и врачей, но отказались от этого, дабы последние не докучали им на отдыхе запретами и не портили удовольствия ограничениями.

Каждый из надимов должен иметь свой сан и чин («кому уместно сидеть, кому стоять») и полное обеспечение. У газнинских султанов было двадцать надимов: десять сидели и десять стояли [126, с. 95].

Поэты, при больших же штатах — поэты-фавориты, входили в ближнюю свиту правителя, ведавшую увеселением и ублаготворением духа мецената. Чтение стихов в музыкальном сопровождении было самым важным компонентом этой службы настроения: за поэтической речью признавалась необычайная сила психологического воздействия. Конкретные примеры этому во множестве приводит Низами Арузи, взявший отправной посылкой своего трактата «О природе науки о стихе и о достоинствах поэта» утверждение, что поэт «...внушением силы гнева и чувственности так подстрекает, что благодаря этому внушению темпераменты [людей] повергаются то в экстаз, то в депрессию, и это становится причиной важных дел в устройстве мира» [113, с. 55].

Поучая сына на тот случай, если он станет надимом, автор известного зерцала XI в. Кей-Кавус говорит о необходимости быть сильным в поэзии: «Надим если не будет поэтом, он все равно должен различать хорошие и плохие стихи, поэзия не должна быть от него сокрытой, и он должен помнить наизусть много арабских и персидских стихов, чтобы, если как-нибудь господину понадобится какое-либо двустишие, не приходилось сразу звать поэта; пусть или сам сложит, или передаст с чьих-либо слов» [71, с. 165].

Распорядок жизни двора предусматривал, как можно понять из разного рода описаний, постоянный дежурный литературный пост при больших и малых дворцовых собраниях. Источники не раз упоминают, что поэт, допущенный в высокое присутствие, имел там постоянное, «свое», место. Так, у Низами Арузи: «Рудаки... утром, когда эмир опохмелялся, вошел к нему и сел на свое место»; «Рашиди поклонился, пошел на свое место, сел...»; «Когда посыльный пришел за мной,— рассказывает Низами Арузи о своей службе при гуридском дворе,— я натянул на ноги сапоги и, войдя в маджлис, поклонился и сел на свое место» [113, с. 63, 78, 85].

Служба при дворе предъявляла к поэту достаточно обширный комплекс высоких требований. Это было требование разносторонней образованности и эрудиции во всех существовавших науках, ибо стих может быть полезен в каждой науке, а каждая наука может найти в стихе применение [113, с. 59]. От поэ-

та требовалась обширная литературная начитанность, знание на память громадного количества стихов. Низами Арузи называет норму: в ранней молодости следует заучить наизусть двадцать тысяч стихов предшественников и прочесть десять тысяч стихов современников, вдумчиво анализируя их мастерство [113, с. 59]. Поэт должен иметь специальную теоретическую подготовку, изучая с помощью сведущего наставника науки о стихе. К середине XII в.— времени составления «Собрания редкостей» — в числе обязательных учебных пособий и настольных книг для поэта назывались шесть трактатов Абу-л-Хасана ас-Сарахси ал-Бахрами: «Предел двух просодий», «Клад рифм», «Чистоган образов», «Чистоган фразеологии», «Плагиаты», «Биографии» [113, с. 60] [2].

Поэту надлежало также постоянными упражнениями совершенствовать свое мастерство в сложении экспромтов. Низами Арузи называет это «святой обязанностью поэта» и «краеугольным камнем искусства» [113, с. 66].

При зачислении на службу поэту устраивали испытание. Так, распорядитель при дворе эмира Чаганийана заказал Фаррухи сложить за одну ночь касыду по заданному краткому конспекту: «Эмир поэтов» Му'иззи «испытал разными способами» еще мало известного поэта Низами Арузи [113, с. 68, 71]. Вся литературная служба при дворе была сопряжена с публичными экзаменами на мастерство. Уместно вспомнить, что на этот счет содержится в *Кабус-наме*: «...изучи науку о размерах, и теорию поэзии, и эпитеты, и критику стиха,— наставляет отец своего сына,— чтобы, если случится между поэтами состязание, тебя не одолели бы, а если начнут испытывать, ты не ослабел бы» [71, с. 154]. Несколько красочных эпизодов, рисующих картины таких публичных испытаний стихотворцев, запечатлены в «Собрании редкостей». Распространенные придворные развлечения — состязания поэтов, «потешные драки», взаимные инвективы («...с подстрекательством, как это в обычае у царей») — приводили к острому соперничеству и вражде поэтов между собой [113, с. 78].

Описываемые в источниках эпизоды показывают обстановку крайней внутренней напряженности и настороженности для поэта, требующей от него мгновенной творческой реакции в ответ на ту или иную ситуацию или поставленную задачу. Находчивость, проницательность, красноречие, обаяние в общении, а также знание «биения пульса» повелителя и его темперамента — таковы основные качества, которыми Низами Арузи характеризует хорошего поэта [113, с. 59]. Действительно, если вспомнить исторические анекдоты о щедрых дарах, полученных некогда стихотворцами, то станет ясным, что порыв к щедрости вызы-

вали, как правило, не столько художественные достоинства стихотворений, сколько ловкость и находчивость поэта-царедворца, сумевшего сказать «к случаю» нечто угодное, искусно польстившее покровителю и развеявшее его дурное настроение.

Стереотипность и устойчивость традиций, показательные для явлений средневековой культуры вообще, характеризуют и литературную жизнь средневекового Ирана. Малые дворы — местных феодалов, наместников, городских вельмож — старались воспроизводить, в более или менее упрощенных моделях, порядки и установления царского двора, в частности и в содержании штата поэтов.

ИСФАХАНСКИЙ ЛИТЕРАТУРНЫЙ КРУГ

Исфаханский литературный круг, или исфаханская литературная школа,— так обозначаются в специальных трудах литературные явления, которые имели место в Исфахане с середины XII по 30-е годы XIII в., т. е. в десятилетия, непосредственно предшествовавшие монгольскому завоеванию.

Исфахан, древний город, известный уже по упоминаниям античных авторов, в XII в. был одним из самых больших и процветающих городов Ближнего Востока. Сохранились описания Исфахана, принадлежащие путешественникам и географам XI—XIII вв.

Расположенный в долине и окруженный горами, Исфахан славился замечательно чистыми воздухом и водой. Город был обнесен высокой зубчатой стеной с воротами и бойницами. Внутренние стены окружали базары, разделяли улицы и кварталы. В центре Исфахана находилась большая соборная мечеть. Красивые высокие здания, бегущие ручьи, множество оживленных базаров, бессчетные караван-сараи, заселенные купцами,— так описывает Исфахан известный поэт Насир-и Хосров, посетивший город летом 1052 г. Свое впечатление от Исфахана Насир-и Хосров выразил следующими словами: «Во всех странах, где говорят по-персидски, я не видел города красивее, более заселенного и более цветущего, чем Исфахан» [112, с. 197—199].

В персидском географическом сочинении *Аджа'иб ал-махлукат* («Диковинки сотворенного»), составленном приблизительно в третьей четверти XII в., Исфахану отведена небольшая глава. Автор называет город приятным, упоминая при этом его хороший климат и сметливость жителей. Каждое из ремесел, говорится далее, представлено там своей группой; среди ремесленников сильно развита конкуренция. Жители набожны и так скупы, что даже принято говорить, что, если кто-нибудь проживет

в Исфахане сорок дней, сам станет скупым. Существует поверье, что всякий голод, время от времени распространяющийся в мире, берет свое начало в Исфахане [2, с. 179—180].

В другом географическом сочинении, *Аджа'иб ад-дунйа* («Диковинки мира»), составленном современником Камала Исма'ила в 20-е годы XIII в., об Исфахане рассказывается теми же словами. В городе много садов, добавляет автор *Аджа'иб ад-дунйа*, и такое обилие цветов, которого нет больше нигде. Исфаханские плоды имеют особый аромат, отдающий мускусом и розовой водой. В городе четыре сотни минаретов и двенадцать тысяч лавок. К числу товаров, которыми славится город, автор относит тонкий холст и златотканые шелка, бумагу самого лучшего качества, стекло, также глиняную утварь, кубки, кувшины. Жителей Исфахана автор называет искусными умельцами, в частности в шитье палаток[3].

В XII — начале XIII в. жизнь Исфахана, как и других городов Ирана, была отмечена ожесточенной борьбой двух враждовавших между собой школ шиизма: ханифитов и шафиитов. Два знатных рода Исфахана, Са'идийе и Худжанди, принадлежали к противоположным толкам. Острое соперничество двух родов, оспаривающих власть и общественное влияние в городе, доходило до кровопролития. Поэты, служившие при городских дворах, также были вовлечены в борьбу двух партий.

Деятельность исфаханского литературного круга относится к числу наименее изученных областей истории персидской литературы. Характеристика исфаханской школы исчерпывается в существующих работах беглым упоминанием о творчестве двух поэтов — Джамал ад-Дина ибн Абдарраззака и Камал ад-Дина Исма'ила Исфахани. Даже в наиболее обстоятельных трудах по истории персидской литературы, например в работе чехословацких иранистов, раздел об исфаханской литературной школе занимает не более одной страницы [196, с. 168—169][4].

Вместе с тем с предмонгольским Исфаханом связаны некоторые узловые моменты историко-литературного развития Ирана. В отдельных исследованиях можно встретить высказывания, признающие, что именно в Исфахане к концу XII в. сформировался так называемый «иракский стиль»; касыда, достигшая художественных вершин, расширила у исфаханских авторов тематические рамки, поэзия исфаханцев составила также важный этап в генезисе газели как жанра, подготовив почву для поэзии Са'ди и Хафиза [115, с. 11—18; 91, с. 634; 119, с. 117—121]. Высказывания эти, как правило, не раскрыты и не обоснованы; сам термин «иракский стиль» не получил в науке удовлетворительной расшифровки.

Круг источников, на которые можно опираться при изучении

исфаханской литературной школы, весьма ограничен. Мы располагаем материалами, относящимися практически лишь к двум литературным деятелям: это Джамал ад-Дин ибн Абдарраззак Исфахани и его сын Камал ад-Дин Исма'ил Исфахани — крупные поэты, широко известные в свое время; оба заняли почетное место в истории персидской литературы.

Джамал ад-Дин Мухаммад ибн Абдарраззак (ум. 588/1192) в молодые годы был ювелиром и художником. Оставив лавку ремесленника, он стал профессиональным поэтом. Долгие годы находился на службе в качестве поэта-панегириста при дворе знатного духовного рода Са'идийе. *Диван* — сборник стихов — Джамал ад-Дина ибн Абдарраззака дошел до нашего времени в редких и неполных списках; он был реконструирован известным иранским филологом Вахидом Дастгарди и издан в Тегеране в 1320/1941 г. [64]. По словам издателя, этим изданием, содержащим около десяти тысяч бейтов, литературное наследие Джамал ад-Дина собрано только наполовину.

Камал ад-Дин Исма'ил (568—635/ок. 1172—1237) с восемнадцати лет поступил на службу придворным панегиристом, заняв место умершего отца. Служил при дворах исфаханских вельмож в течение нескольких десятилетий. В старости покинул придворную службу, вступив в суфийский орден. Был убит после захвата Исфахана армией Угедэ-хана.

До самых последних лет стихи Камала Исма'ила были доступны исследователям только в рукописях и в неполных и не во всем надежных литографированных изданиях [78]. Первая научная публикация его литературного наследия была осуществлена в 1348/1970 г. профессором Тегеранского университета Бахр ал-Улуми [69]. Издатель использовал двадцать восемь рукописей *дивана*; семь из них, положенные в основу текста, относятся к XIII—XIV вв.; древнейшая, хранящаяся в Турции, выполненная в 668/1289 г., изготовлена пятьдесят три года спустя после смерти поэта.

Бахр ал-Улуми максимальным образом решил проблему собирания литературного наследия Камала Исма'ила, более чем на три тысячи бейтов пополнив существовавшие до того литографированные издания *дивана*. Самые полные из рукописей также не насчитывают более четырнадцати тысяч бейтов. Тегеранская публикация (включающая 15 293 бейта) позволяет составить полную картину литературного творчества Камала Исма'ила.

Оба издателя, Вахид Дастгарди и Бахр ал-Улуми, предпослали своим публикациям обстоятельные предисловия, в которых привели многие биографические сведения о поэтах, извлеченные из текста их стихов и из средневековых *тазкире*. Круп-

ных работ, посвященных творчеству Джамал ад-Дина и Камала Исма'ила, нет. Научная библиография о них исчерпывается несколькими названиями; заметки о поэтах носят либо обзорный, либо сугубо частный характер [15, с. 210—220; 87; 123, с. 731—740, 871—877; 60; 151; 46—55].

Средневековые антологии называют имена еще двух известных в свое время литературных деятелей, творивших в предмонгольском Исфахане,— это придворные стихотворцы Шараф ад-Дин Шуфурве и Рафи ад-Дин Лунбани. Шараф ад-Дин Шуфурве (ум. 600/1204) был Малик аш-шу'ара атабека Ширгира. *Диван* его в шесть тысяч бейтов, существовавший, по косвенным свидетельствам, еще в XIX в., в настоящее время утрачен. Рафи ад-Дин Лунбани был панегиристом исфаханского рода Са'идийе. Умер двадцати трех лет в начале XIII в. *Тазкире* сообщают, что его *диван* насчитывал около десяти тысяч бейтов.

Творчество этих двух поэтов представлено в наше время только образцами, вошедшими в *тазкире*, и выборками из *диванов*, включенными средневековыми составителями в стихотворные сборники. Рукописи этих сборников редки. Сведения об этих поэтах в специальной литературе не превышают нескольких строк [181, I, с. 268—274, 356—359, II, с. 400—401; 123, II, с. 840, 846—849; 138, с. 235, 299].

По данным средневековых антологий можно восстановить еще несколько имен ныне забытых поэтов, принадлежавших к исфаханскому литературному кругу,— это Фарид ад-Дин Ахвал, Имад ад-Дин Катиб (писал на арабском). Сведениями об их жизни и творчестве мы не располагаем.

Однако сохранившиеся литературные тексты, в первую очередь *диван* Камала Исма'ила, стоящий в ряду самых крупных и полных *диванов* предмонгольского времени, позволяют составить развернутое представление о многих сторонах литературной жизни Исфахана на протяжении шести-семи десятилетий, непосредственно предшествовавших монгольскому завоеванию.

В предлагаемой работе рассматриваются выделенные из общего круга проблем функции литературной придворной службы.

ОБЯЗАННОСТИ ПРИДВОРНОГО ПОЭТА

Восхваление мецената

Поэтическое наследие исфаханских авторов свидетельствует о высокоразвитой стихотворной культуре предмонгольского Ирана, характеризующейся большим разнообразием литературных явлений. Средневековые сборники стихотворений — *диваны*,

привычно укладывающие творчество почти любого поэта в прокрустово ложе четырех традиционных разделов — касыды, газели, *кит'а* и рубаи,— создают внешне обедненное представление о составе ранней персидской поэзии.

Диваны Джамал ад-Дина и Камала Исма'ила отражают сложный, живой и подвижный состав малых стихотворных форм, в частности и весьма широкий состав художественной литературы, имевшей хождение при средневековых иранских дворах. К официальной, т. е. оплаченной, литературе относились в середине XII в. все виды поэзии малых форм. Это разнообразие само по себе отражает множественность функций литературной придворной службы.

Разнообразен по стиховым и жанровым формам был прежде всего сам придворный панегирик. Основной формой дворцового славословия были касыды — пышные моноримические оды, достигавшие ста и более двустиший. Они требовали большого труда и составлялись не часто, как это легко заметить, изучая домонгольские *диваны.* Касыды принадлежали к поэзии высокого монументального жанра, создание их поэт приурочивал к особо торжественным событиям в жизни двора или мецената: приход к власти или восшествие на трон, военная победа, рождение наследника или кончина родственников, праздники. В литературном наследии Камала Исма'ила, профессионального панегириста со списком *мамдухов* («восхваляемых») в сотню имен, мы находим немногим более ста хвалебных касыд. Рукн ад-Дину Са'иду и Рукн ад-Дину Мас'уду — двум главным своим литературным покровителям из рода Са'идийе — за три с лишним десятилетия службы поэт написал двадцать пять касыд.

Панегирическая касыда, в идеале своих жанровых достоинств, должна была заявить о себе как о примечательном, в чем-то уникальном литературном явлении. При строгой канонизированности формы придворной оды и стереотипности содержания в своих касыдах поэты достигали «лица необщего выраженья» крайним усложнением стихотворной техники, ставя перед собой и демонстративно разрешая те или иные труднейшие формалистические задания.

Один из признанных шедевров придворного персидского касыдосложения принадлежит как раз перу Камала Исма'ила. Это его знаменитая касыда, построенная на задании ввести в каждый бейт, а по возможности и в каждый полубейт слово *му* — «волос». В девяноста четырех бейтах касыды поэт повторил это слово сто два раза. Вот несколько начальных бейтов касыды:

О, каждый в о л о с о к твоих кудрей пронзил любовью сердце —
сколько их!

За кончик волоска с твоей главы два мира будут только полценою.
Уста твои малы, как кончик волоска, но если речи поведут они,
То острота произнесенных слов расщепит волос — столь она искусна.
Исчахла в зависти луна пред красотою лика твоего,
И что ни месяц в небесах она тонка — взгляни! — как волос.
Во все глаза пусть смотрит самый зоркий — не различить ему:
Где волос с темени, где волосок — не шире! — тончайшей талии твоей?
О, волосы твоих кудрей, с чела спадая, стан обвили,
Как он прелестен, черный завиток, прильнувший к стану! (К., с. 280—284)

Как и всякие касыды такого рода, касыда-«волос» дает помимо литературного ценный языковой материал. Камал Исма'ил поставил своего рода лингвистический эксперимент, позволяющий проследить на серии конкретных примеров богатейшие полисемантические возможности персидской лексики. Слагая десятки бейтов на основе одного и того же слова, искусно обыгрывая его в словообразованиях, каламбурных и идиоматических построениях, поэт поворачивает это слово в стихах всеми его смысловыми гранями и делает это, по-видимому, с исчерпывающей полнотой.

Камал Исма'ил действительно увековечил этой касыдой, изобилующей тропами, имя своего мецената Рукн ад-Дина Мас'уда: касыда осталась уникальным явлением в персидской поэзии. Ни одному поэту не удалось, несмотря на попытки (в частности, такому выдающемуся мастеру, как Салман Саведжи), написать на нее равноценное *назире* — стихотворение-«ответ» с теми же рифмой и размером и заданными художественными приемами.

На сложнейших технических заданиях построена бóльшая часть касыд Камала Исма'ила. Две трети касыд написаны с редифом — рефренирующим элементом рифмы. Среди них выделяются своим изощренным искусством касыды, построенные на повторе в конце каждого бейта слов: *шукуфе* («цветок») — 107 бейтов, *наргис* («нарцисс») — 84 бейта, также *чашм* («глаз»), *шакар* («сахар»), *даст* («рука»), *па* («нога»), *сухан* («слово»), *ширини* («сладость») и др. Длинные стихотворения такого рода требовали от автора, и без того уже стесненного формой монорима, неистощимой изобретательности в построении нового образа в каждом очередном двустишии вокруг заданного редифом слова.

К вершинным достижениям придворной одической поэзии следует отнести и касыду Камал ад-Дина с редифом *барф* («снег»), написанную, по-видимому, по случаю редкого для Исфахана природного явления — обильного снегопада. Каждый бейт этой касыды (их всего 58) — новое метафорическое описание снега:

Такого с н е г а никому не доводилось видеть —
Словно поглощена земля блестящей пастью с н е г а.
Хлопковым зернышком — не боле — в глыбах хлопка
Вершины гор пропали в глыбах с н е г а.
Напала страха дрожь на стороны вселенной
От бешеной атаки полчищ с н е г а.
С душой прощаясь, страждет все живое,
Когда с душою гор душа сомкнулась с н е г а...

Вступление с описанием снегопада перерастает в большое самостоятельное произведение — к одическому славословию поэт приступает только во второй части касыды:

Защита от руки судьбы — ты, Рукн ад-Дин, натурою своей
Как ранняя весна, что сыплет щедрым листопадом с н е г.
И где, как не в кармане щедрости твоей, украло небо
То серебро, что тратит ныне на эти водопады с н е г а...
(К., с. 407—410)

И вот концовка касыды, в которую не без юмора поэт вводит традиционный *талаб* — «просьбу о награде», в данном случае — о шубе:

С десницей Моисея, льющей свет, слова мои сравни,
звучащие о с н е г е.
Лишь не было б докуки для тебя в сем бесконечном
описанье с н е г а.
На этом кончу... Впору в шубу влезть —
Так веет холодом от этих строк со с н е г о м. (К., с. 411)

Подобное вступление — *насиб* — характерно для одической поэзии исфаханской школы: *насиб* с описанием воды занимает, например, 50 из 84 бейтов в одной из хвалебных касыд Джамал ад-Дина (Дж., с. 15—22).

Метафорическое описание природных стихий или явлений составляет, по существу, основное содержание таких и им подобных стихотворений, и панегирическая касыда сближается или попросту переходит в другой стихотворный жанр — *васф* («словесная живопись»).

Панегирические касыды исфаханских поэтов насыщены огромной образной информацией, в которой черты стойкой традиционности непременно соседствуют с поисками художественной новизны. Касыды Камала Исма‘ила, который, соответственно оценке восточных знатоков поэзии, встал вровень с великим одописцем Анвари и даже в чем-то превзошел его, принадлежат к числу выдающихся эстетических ценностей своей литературной эпохи. Следуя самоценному принципу метафоризации, они отмечены высоко ценимой его современниками смысловой символикой, побуждающей слушателей к усилию мысли и игре воображения. Образы построены на эффектном сопряжении от-

даленных ассоциаций, на ошеломляющем ординарное мышление сближении разномасштабных реалий и понятий.

В этом в наибольшей степени проявилась сила творческой индивидуальности поэта, отмеченная уже его современниками. Насыщенность тропами и «вторыми смыслами» в касыдах Камала Исма'ила так велика, что, как отмечают некоторые восточные авторы, для восприятия и постижения их требуются повторные многократные чтения [202, с. 148].

Литературное славословие при дворах осуществлялось между тем и в более повседневных формах. Для панегирика «на каждый день» при исфаханских дворах начала XIII в. служили *кит'а* («отрывок») и *таркиббанд* — строфическое стихотворение, а также самые малые лирические формы — газели и четверостишия.

Кит'а, наименее канонизированная из классических стихотворных форм, использовалось для придворного панегирика широко и многообразно. Это прежде всего крупные панегирические *кит'а* — в буквальном смысле «отрывки» касыд. Достигая у исфаханских авторов величины средней касыды (сорока бейтов), они содержат центральную часть классической придворной оды — *мадх*, т. е. собственно восхваление, без лирического вступления — *насиба*. Достаточно часто в стихах этого рода после *мадха* следует *касд* — «целевая» часть касыды (она же *талаб*) — просьба поэта о вознаграждении. Чрезвычайное распространение при исфаханских дворах получили, как мы об этом уже говорили в специальной заметке [51, с. 90—93], так называемые *кит'а* — прошения, своего рода стихотворные челобитные, в которых *талаб* — изложение просьбы составлял основное содержание стихотворения, а восхваление мецената служило к нему лишь традиционным вступлением.

Употребительны были также короткие *кит'а*, в шесть-двенадцать двустиший, с восхвалением-славословием. Они начинаются, как правило, с прямого обращения: «О великий!», «О властитель!», «О щедрый!» и т. п. — и написаны обычно с редифом, который нередко служит для подчеркивания идеи благопожелания (типа *бад* — «да будет!»).

Исфаханские поэты были, по-видимому, в числе первых по времени придворных стихотворцев, использовавших для официального восхваления форму газели — короткого любовно-эротического анакреонтического стихотворения. Панегирические газели принято относить к явлениям более позднего времени — начиная со второй половины XIII в. У Джамал ад-Дина и Камала Исма'ила это носит характер новшества, первых попыток: *мадх* вводится в газель в виде отдельных, обычно заключительных строк. Можно отметить общность художественного приема: га-

зельный панегирик оба поэта решают в слегка шутливом плане. Дифирамб меценату вставляется в конец любовных или вакхических стихотворений с такой полной безотносительностью к предшествующему содержанию, что в этом нельзя не заподозрить сознательный расчет на улыбку.

Это не что иное, как остроумные пуанты-концовки, в известной степени пародирующие панегирик, вроде: нечего тратить время на разговоры, лучше петь и играть на рубабе, а если ты желаешь услышать еще кое-что получше этого, то это молитвы, которые следует вознести за главу садров Фахр ад-Дина (К., с. 708). Или: томясь желанием любовного свидания, поэт приходит к выводу, что на улицу кумира нельзя попасть иначе, как в эскорте великого садра (К., с. 699).

Исфаханские поэты искусно использовали строфические формы стихотворений — *таркиббанды*, по существу представлявшие небольшие циклы газелей. *Таркиббанды* служили для панегирика широкого назначения — от весенних любовно-лирических песен до траурных элегий — *марсийе*. В *диване* Джамал ад-Дина мы находим пятнадцать строфических стихотворений, в *диване* Камала Исма'ила — шестнадцать. *Таркиббанды* исфаханских авторов различны по величине — от сорока до ста десяти бейтов, содержат от четырех до двенадцати строф, состоящих, как правило, из семи-восьми (редко пяти) бейтов. Каждая строфа начинается, подобно газели, с парно рифмующегося двустишия и замыкается бейтом с иной (парной) рифмовкой.

Панегирические *таркиббанды* исфаханской школы демонстрируют черты сложившегося жанра. У них общая художественная композиция. Первая строфа (или первые строфы) — лирический зачин. Чаще всего это газель любовного или пейзажного содержания. В одном из *таркиббандов* Джамал ад-Дин решает зачин в стиле *чистан* — «загадки». Центральная часть *таркиббанда* — восхваление. Каждая из строф начинается обычно с эмоционального обращения, вроде: «О господин эпохи!» — или восклицания типа: «О, под пятой величья твоего — глава небесной сферы!» Заключительная строфа представляет собой традиционный для панегирика *та'бид* — «увековечивание». Но по сравнению с другими стиховыми формами *та'бид* в *таркиббандах* усилен и развернут: заключительная строфа чаще всего имеет своим редифом слово *бад* («да будет!») и вся состоит из ряда благопожеланий. Это своего рода молитва о процветании и долгоденствии патрона. Например:

Пусть зложелатель твой в черной тоске сожжет как
тюльпан свое сердце,
В слезных потоках из плачущих глаз как тающий сахар
да будет!

Долгая жизнь дороже всего, что есть для нас
в этом мире,
Прежде всего и боле всего — жизнь твоя долгой да будет!
(К., с. 185)

Если заключительная строфа имеет иной редиф, слово *бад* или *мабад* («да не будет!») поэт вводит в одиночный бейт, завершающий стихотворение:

И да не будет Исфахан без солнца твоей власти!
И да не будет мир ни дня стоять без сени благородства
твоего! (К., с. 175)

Редиф в строфических стихах несет большую смысловую и композиционную нагрузку. Повтор одного и того же слова в концах строк на протяжении строфы и смена повтора от строфы к строфе — ведущий художественный прием *таркиббанда*. Именно редиф заключает нередко опорное слово строфы. Вот, например, какие редифы взяты в стихотворении, посвященном празднику весеннего равноденствия — Наурузу: *гулзар* — луг, покрытый розами, *сарв* — кипарис, *банафше* — фиалка, *гунче* — бутон, *гул* — роза, *булбул* — соловей, *шукуфе* — цвет фруктовых деревьев, *наргис* — нарцисс, *сусан* — лилия, *лале* — тюльпан, *Науруз* — Новый год, *бад* — да будет! (К., с. 227—233).

Исконно фольклорная форма четверостиший, народных куплетов, начиная уже с XII в. стала использоваться поэтами Ирана для придворного панегирика — правда, еще сравнительно редко. У Мас'уд-и Са'д-и Салмана, Анвари, Хакани, Джамал ад-Дина ибн Абдарраззака, еще ранее — у Му'иззи мы можем найти только отдельные панегирические рубаи. Литературное же наследие Камала Исма'ила дает убедительный материал для характеристики панегирического четверостишия как развитого жанра.

Диван Камала Исма'ила содержит около пятидесяти панегирических рубаи. Бо́льшую часть их отличает единая, сквозная тема — военная мощь правителя. Решается она в двух, сближенных между собой вариантах: прославление меча правителя, атрибута его непобедимости, и поношение его врага. Близость стилистической конструкции и логической структуры высказывания объединяет эти четверостишия в своеобразный стихотворный цикл:

Меч твой — один глоток из его чаши — смерть!
На острие его — источник божьей благодати.
Два лезвия его врата победы открывают,
От блеска твоего меча темно в глазах врага. (К., с. 798)

Меч твой, крушащий головы врагов и их тела,
Ведущий к смерти недруга кратчайшею дорогой,
Так запросто, как человек босым ступает в воду,

[Блестящий], как вода, и обнаженный, в тела

Меч твой, секущий в крошево мозги любых владык,
людей вонзается твой меч! (К., с. 797)
Как молния, одним ударом, до основанья разрубавший горы,
Сравнил твой меч в стихах я с языком змеи,
От остроты меча язык змеи разрублен на две части. (К., с. 799)

Когда в сражении твой барабан звучит,
Звучит он так, как сам триумф победы.
Меч твой, враз пресекающий все помыслы врага,
Где б ни ступил — вернулся в пурпуре победы. (К., с. 798)

В этом цикле четверостиший почти насквозь проведен прием единоначатия: восемь рубаи (из девятнадцати, составляющих цикл о мече) начинаются словами *тиг-и ту* или *тиг-ат* — «меч твой»; в четырех других этот повтор открывает вторую или третью строку или введен в рефрен. Именно в составе цикла эти стихотворения реализуют прием анафористического построения строф.

В шести других четверостишиях проведен повтор *хасм-и ту* — «враг твой». Так, три рубаи, следующие в *диване* подряд, начинаются строками:

Враг твой, с лицом от страха желтым, с сердцем сжатым...
Враг твой, который «словно меч»: он весь — один язык...
Враг твой, что ринулся бежать быстрей стрелы... (К., с. 802—803)

Подчеркнутое единообразие этих четверостиший воплощает несомненный художественный замысел: продемонстрировать искусство множественной парафразировки одного и того же утверждения. Настойчиво повторяемые, эти четверостишия — в восприятии или памяти слушателей — налагались одно на другое, сцеплялись в длинные стихотворные циклы, в составе которых усиливалось звучание каждого отдельного рубаи, представляющего не что иное, как боевой лозунг.

Подводя итог сказанному, можно утверждать, что придворный панегирик у представителей исфаханской школы охватывает все виды поэзии малых форм. Следует констатировать для начала XIII в. существование ряда жанровых разновидностей панегирика — от торжественных официальных славословий придворных од, кратких молений и благопожеланий до изящных лирических *таркиббандов* и эмоциональных, окрашенных мягким юмором газелей; панегирик мог принимать форму «шутейных» и деловых посланий к меценату и коротких поэтических высказываний типа воинственных лозунгов. Художественно подвижна и нестереотипна сама касыда. Она, как и всякий панегирик, включает — нередко в значительной степени — элементы

дидактики и афористики, комизма и шутовства, рассказ о действительных событиях, развернутые описания картин и явлений природы, также просьбы, жалобы и самовосхваления поэта.

Служба настроения — эстетизация действительности. Вакхическая поэзия

Наибольшее развитие, после темы официального славословия, получила в *диванах* исфаханских поэтов придворная гедоника — вакхическая, пейзажная и любовная лирика. Это, безусловно, стоит в прямой связи со второй важной функцией придворной поэзии — службой настроения.

Основными компонентами празднеств при средневековых дворах были музыка, стихи и вино.

Трудно согласиться с теми авторами, которые принимают всерьез мусульманский запрет вина и в традиционной персидской вакхической поэзии видят только поэтическое иносказание[5], никогда не усматривая в ней застольные песни. Вино занимало большое место в жизненном укладе. Несмотря на религиозный запрет, вино постоянно упоминается в средневековых сочинениях при описании жизни дворов. Из раннесредневекового Ирана шла и продолжала жить особая народная культура винопития: воспитание юношества предполагало и усвоение традиционных застольных обычаев, включающих поводы для питья вина, весь антураж пиршества, очередность здравиц и пр. Эти обычаи нашли широкое отражение в *Шах-наме* Фирдоуси [120, с. 375—394].

Показательно, что *Кабус-наме*, практическая мудрость которого оставалась действенной в Иране вплоть до XIX в., включает специальную главу «О распорядке питья вина и необходимых для этого условиях» [71, с. 57—59]. Глава начинается словами: «Насчет питья вина не скажу — „не пей", но и не скажу „пей". Но если уж будешь пить вино, надо, чтоб ты знал, как пить». Кончается глава настоятельным советом не пить в ночь под субботу и уж в ночь под пятницу особенно. В своих наставлениях отец требует строго держаться этого обычая, ибо он дает множество выгод: не пропустишь пятничного собрания в мечети, закроешь о себе уста простому люду; уставшие за неделю мозг и жилы отдохнут от винных паров, да и в хозяйстве прибыток — «...ведь в году-то пятьдесят пятниц!». Далее отец наставляет сына не пить поутру: чтобы не пропала утренняя молитва, чтобы успело выветриться вчерашнее похмелье, не то одолеет меланхолия, к тому же утренние попойки нередко кончаются драками.

Традиционный распорядок винопития — о нем говорит и следующая глава зерцала «О приеме гостей и езде в гости и необходимых условиях этого» [71, с. 60—64] — утверждает обычаи: пить вечером, дабы опьянение пришлось к ночи; пить всегда кубком меньше, ибо опьянение не во всем вине, а только в последнем кубке; пить много только дома; во хмелю не предпринимать никаких шагов; не звать гостей, если в доме нет хорошего вина, «так как едят-то люди и так каждый день»; не пить в присутствии гостя лишку; захмелевшего гостя отпускать домой только после третьей его просьбы и пр.

Специальная глава «О распорядке собрания для винопития и правилах его» включена и в «Книгу о правлении» Низам ал-Мулка [126, с. 126—127].

В «Собрании редкостей» Низами Арузи вино многократно фигурирует в разных сценах: при утреннем опохмелении (для него есть специальный термин — *субухи*) и в вечернем увеселительном собрании, когда весь вечер пьют вино круговой чашей под пение полюбившегося стихотворения, на празднике осеннего равноденствия *михрган*, к которому поспевает молодое вино, и в изобилии на празднике клеймения лошадей, и просто на домашней пирушке, с глазу на глаз с гостем [113, с. 63, 65 и др.].

Как обыденное явление на всякого рода приемах и празднествах упоминается питье вина и в «Истории Мас'уда»; особую пышность этим приемам сообщает участие музыкантов и стихотворцев [1, с. 493, 523, 524, 567, 569 и др.].

Вот в каком сочетании употреблены понятия «мусульманин» и «вино» в одном из четверостиший Камала Исма'ила:

Там, где рубин вина идет по кругу,
Душа моя вслед за вином идет по кругу.
Сезон цветущих роз, вино поспевшее, друзья...
Как откажусь от них — иль я не мусульманин? (К., с. 852)

В *диване* Камала Исма'ила есть и такой обособившийся вид газелей, как «винные». В этих газелях, так же как и в цикле «винных» четверостиший, трудно увидеть что-либо другое, кроме вакхических песен, приуроченных к житейскому застолью. Они включают обычный круг застольных мотивов: призывы к веселью и содружеству, описание чудесных свойств вина, хмельную удаль, элегическую скорбь о тщете человеческой жизни и готовность помериться силами с недоброй судьбой. Такого рода произведения в персидском стихосложении определял специальный термин: *риндане* — «разгульные».

Описания вина у Камала Исма'ила столь предметны, а приглашения к винопитию так живы, что легко представить себе, как с чашей в руке поэт читает:

Эту чашу, кипящую радостью, в руки мои вложи!
Этот кубок, как нежную красавицу, в руки мои вложи!
И это вино — оно словно четки свернувшиеся —
Ах, я уж безумен от жажды! — в руки мои вложи! (К., с. 910)

Эта чаша, в которой вино ало, как *аргаван,*
Эта влага живая — сама вода жизни она.
В вине этом скрыта ста жизней могучая сила,
Старо в этом кубке вино — но сам огонь юности в нем! (К., с. 897)

Строки этих стихов, представляющие своего рода тосты, экспрессивны и эмоциональны, изобилуют императивами:

Ароматы вина примешай к благоуханию утра,
Темень ночи с рассветом мешает так раннее утро,
Рука у меня, опьяневшего, чаши не держит, —
Своею рукою мне в горло ее опрокинь! (К., с. 770)

«Винная» поэзия включает элементы шутливой дидактики. К питью вина, по утверждению поэта, располагает весна, но еще больше вино необходимо в зимний холод:

В холодный месяц дей напиться — это ль не закон?
Содружество [поющей] флейты и [пьющей] глотки — это ль не закон!
Взгляни-ка, как лицо от снега побелело,
Глотком вина вернуть ему живой румянец — это ль не закон? (К., с. 833)

Пить вино надо с самого утра — утверждают стихи, — чем раньше, тем лучше:

Поспеши! На рассвете ждет губ твоих чаша вина!
Пусть в чашах вино через край на заре перельется!
Ведь мы — не дорожная пыль, чтоб с солнцем вставать,
Похмелье прогнать новой чашей вина нам надо успеть до восхода! (К., с. 707—708)

Шутливые сентенции и остроумные *нукте* дают целую систему доказательств во славу винопития и защиту опьяненных:

Весна пришла! Вставай, ибо теперь
Тому, кто трезв, не будет извиненья! (К., с. 717)

Вместе с тем традиционная вакхическая персидская поэзия — *хамрийат* — сложна по содержанию. Вино — один из основных символов суфийского мистического учения, которое трактует опьянение как отчуждение индивида от земной тщеты и экстатическое слияние с божественной субстанцией. Но и помимо суфийского иносказания вино в условиях религиозного запрета — образ емкий. Это — поэтический знак сбрасывания уз, победы здорового естества и разума над условностями. Притягательность иллюзорного ощущения внутренней свободы и обеспечила такую популярность «винной» поэзии у средневекового

читателя. Вакхическая поэзия переплела в себе дворцовое эпикурейское искусство, серьезную философскую поэзию реального мироощущения и мистическую догматику суфиев — элементы нерасчлененности этих планов, характерной для поэзии XIV в., мы видим уже у авторов исфаханской школы.

Философская «винная» поэзия, одна из ценных составных частей средневековой персоязычной литературы, ярчайшим выразителем которой был Омар Хаййам, широко представлена в *диване* Камала Исма'ила. Тема вина разработана поэтом в целой серии четверостиший (их более пятидесяти) и в десяти газелях. Показательно, что в этой части творчество Камала Исма'ила смыкается с творчеством Омара Хаййама: одиннадцать рубаи нашего исфаханского поэта (девять из них — «винные») относятся к числу «странствующих» и приписываются Хаййаму [55, с. 149—155].

Стихам Камала Исма'ила присуще светлое, хаййамовское, утверждение земных радостей и попрание ханжеских запретов. Поэт утверждает право человека на утехи в быстротекущей жизни, которая, как бы то ни было, ценна своей неповторимостью:

Пока цветут вкруг нас веселья розы,
От радости и от вина руки не отстраняй!
Остаток дней в утехах проведи —
Вторично этот мир нам не дано увидеть! (К., с. 953)

Вино прославляется как прибежище в одиночестве и утешитель в жизненных невзгодах, оно дарует краткое забвение и отвагу в битвах с «полчищами горя»:

До коих пор мы будем тасовать без смысла карты жизни?
Ломать улыбку, что глядит светло из сердца чаши?
Вставай, наполни пиалу вином отваги,
Испей — и горя полчища бесстрашно одолеешь! (К., с. 851)

Строя образы вакхических стихов, поэт всемерно использовал реалии пиршественного собрания (чаши, кубки, пиалы, цвет и игру вина) и действия, протекающие при этом (движения круговой чаши, наполнение чаши из кувшина, питье вина), и пр. Этим решалась важная функциональная задача — опоэтизировать обстановку винопития, наделить окружающие предметы символическим смыслом и тем самым приумножить удовольствие. Этой же цели — создать для участников празднества особый психологический комфорт — служила в значительной мере и пейзажная лирика.

Пейзажная лирика

В *диванах* исфаханских поэтов мы находим развернутые описания природы, входящие композиционными частями в стихо-

творения,— это строки любовных и «винных» газелей и длинные *насибы* — вступления к касыдам. У Камала Исма'ила есть и собственно пейзажные стихотворения — газели и четверостишия.

Пейзажные газели Камала Исма'ила (они составляют 15% от общего числа газелей — 24 из 160) — это однотемные и однотипные стихотворения. Бо́льшая часть их — газели типа *бахарийе* («весенние»): описания ликующей природы в пору Науруза — мусульманского Нового года, падающего на день весеннего равноденствия 22 марта. Газели рисуют одну и ту же картину «сезона роз», «сезона радости и зрелищ»: утро, сад и лужайка, цветы, зеленые ветви деревьев, кусты шиповника, весеннее облако с накрапывающим дождем и легкий ветерок.

Весенние газели рисуют пейзаж в его оптимальном варианте. Вместе с тем эти картины весенней природы не условны и не статичны. Движение, течение жизни — первое, что ощущаешь, читая строки этих газелей. Главное действующее лицо — весенний ветер — не знает покоя: он проходит через все газели, а внутри стихотворения — через многие строки:

> Взгляни на ветер: что он вытворяет!
> И кто другой сумеет то, что он творит! (К., с. 783)

Проследим характер образов «весенний ветер»: совершив поутру «набег» на землю, ветер врывается в сад, «падая и подымаясь, как хмельной буян», «затевает суматоху с деревьями и травами», «раскрывает лепестки бутонов», «теребит кудри базилика», «трясет за ворот ветви — то схватит, то отпустит», «швыряется в тюльпаны пылью», а «у роз сбивает на сторону рубашки». С помощью облака ветер убирает «невест лужайки» с головы до ног в жемчуга и кораллы, на «короны цветов сыплет золотое просо», «отбрасывает с лица роз покрывало», за что соловей воссылает в его славу молитвы, «смеясь, лишилась силы роза от фокусов, что ей показывает ветер» и т. п. (К., с. 783, 776, 719, 779, 754).

В движении весь пейзаж: «облако насыпает саду полный подол перлов»; «ветви не унимаются от танца»; водная гладь при каждом дыхании ветра «идет волнами, как кудри кумира»; роза «рвет на себе одежды», тяготясь своей немотой рядом с соловьем, и бросает на дорогу под ноги ветру сотни бутонов — «мешочков, полных золотых монет» (К., с. 787, 782, 764, 762).

Ощущение движения создает и сама стилистика стихотворений: редифами в этих газелях поэт ставит глаголы, обозначающие движение и действие.

Пейзажная поэзия Камала Исма'ила вся построена на «визуальных», непосредственно зрительных образах, выхваченных

взглядом художника из окружающей жизни. Творческий поиск в изображении природных явлений идет по пути создания оригинальных и неожиданных метафорических трактовок для самых привычных картин природы. Объекты, избираемые для образного сопоставления, столь же повседневны:

Взгляни на лик тюльпана: весь в мушках амбровых на
розовых губах —
Точь-в-точь любимая моя, что кончик локона губами
закусила. (К., с. 719)

Взгляни — и ты решишь, что это колыбель, где спит дитя,
а не лужайка,
И воздух кончиками пальцев колышет эту колыбель. (К., с. 782)

Тюльпан — как чаша, посмотри, не так ли?—
На дне которой отстоялся густой осадок от вина. (К., с. 744)

Метафорические сближения строятся в расчете на улыбку слушателя:

У губ цветущей лилии цвет молока и запах,
Так что ж она, спеленатая как бутон, не в колыбели? (К., с. 763)

А кипарис свободный, посмотри: грабитель,
Что подвязал у пояса полу. (К., с. 787)

Как в «винных» стихах заключен призыв к винопитию, так в пейзажных — к любованию природой. Стихи приглашают открыть шире глаза, поднять их к небесам, вглядеться и в отдельную деталь, и в красоту их естественной композиции: «воздух лук радости (т. е. радугу) в руки схватил, увидев розы куст, похожий на колчан» (К., с. 719), «когда падет луч солнца на трут ночи, светильники тюльпанов сиянье от него возьмут» (К., с. 771).

Пейзажные газели Камала Исмаʿила — образцы тех песен, которые поэт готовил к празднованию иранского Нового года. Здесь же читались, вероятно, и пейзажные четверостишия. Таких четверостиший, где описание природы выступает самоцелью, вне сопоставления, в *диване* Камала Исмаʿила можно найти около десяти. Все они ориентированы на зрелищность:

Вглядись в бутон: как он изящно изогнулся в стане,
Весь стан — движенье вверх, а взгляд потуплен:
Вчера свое лицо бутон так плотно сжал скорбя,
А нынче, погляди, в улыбке лепестков склонил головку. (К., с. 859)

Деталь с подчеркнутым вниманием к ней, отдельный штрих к пейзажу преобладают в четверостишиях Камала Исмаʿила, но некоторые из стихов — это уже развернутые пейзажные зарисовки:

Взгляни — от ветра на заре все ветви сада,
Как руки старцев, в трепетном дрожанье,
И листьев сень дрожит над водоемом —
Так рыба бьется, пойманная сетью. (К., с. 858)

Весенние стихи *бахарийе* оставляют впечатление, что пейзаж — неизменно нарядная декорация празднества — почти фотографически списан с живой натуры. И если поэт пишет в газели: «В эту неделю ветер не стихал...» (К., с. 774), то веришь, что стихи действительно были написаны в одну из ветреных недель Исфахана, веришь, что поэт воочию видел тюльпан с двумя головками и чинару, тянущуюся развернутой пятерней своих листьев к розе:

Что за тюльпан — взгляни: головки две, а стан один,
Как он прелестен — этот чет и нечет! (К., с. 737)

От бедности и сирости чинара,
Как нищий, тянет к розе пятерню,
Быть может, роза золота ей кинет,
Раскрыв ладонь, чинара молит розу. (К., с. 764)

Образы природы в стихах Камала Исма'ила позволяют сделать вывод о назначении его пейзажной лирики. Стихи явно рассчитаны на восприятие их среди тех объектов, которые нашли отражение в стихах. Поэт не устает просить слушателей вглядеться в красоту пейзажа и самому оценить точность найденной метафорической формулы. Сиюминутный характер подобного рода изобразительных стихотворений заставляет видеть в них произведения, приуроченные самим авторским замыслом к моменту созерцания природы, скажем, к праздничным собраниям, протекающим, как мы знаем из описаний и миниатюр, часто на лоне природы. Многие из стихов исфаханского поэта представляются экспромтами, рожденными в процессе любования природой, например, следующее четверостишие:

Всмотрись: вот он, тюльпан, стоит как чаша,
Сияют чистотой края, на дне — осадок,
Теперь взгляни: вот роза, сплошь в росе на розовых щеках:
Как будто алое вино застыло, приняв — без чаши —
очертанья чаши. (К., с. 884)

Стихи показывают, что любование природой составляло также один из компонентов празднества. На это любование ориентировали, как бы комментируя его, пейзажные стихотворения.

Любовная поэзия

Главной темой лирического сопровождения собраний была тема любви. Поощряемая спросом городской аристократической

верхушки, популярная у населения, любовная лирика достигла в предмонгольском Иране высочайшего расцвета.

Огромный удельный вес, принадлежавший любовной поэзии в средневековой персоязычной литературе, связан с широкими и многообразными функциями, которые заняла эта поэзия в духовной жизни народа. Религиозно-мистическое суфийское учение, быстро развивавшееся в персидском обществе начиная с XI в., наделило любовь абсолютной ценностью, поставив ее на господствующее место в системе религиозно-философского миропонимания и мироощущения. Суфизм, обративший к широким слоям населения призыв к непосредственному, интуитивному познанию бога, искусно черпал силы своего воздействия в наглядных и зримых, чувственных образах любовно-эротической поэзии. Поклонение красоте и любовное влечение трансформировались в суфизме в мистические символы вечного страстного стремления к сближению с божественной истиной.

Любовь земная, послужившая суфиям в качестве модели религиозно-экстатического чувства и поднятая суфийскими лириками на высоту изысканного искусства, сама, по закону обратных связей, в дальнейшем стала развиваться в светской поэзии по этой новой, усложненной мистическим символизмом модели. Двуединство реального и мистического планов, особый семантический и художественный код, которые принесла с собой суфийская символика и терминология, система образов, открывающая возможность для сколь угодно глубокого и многогранного истолкования,— все это стало каноном литературной эстетики и для светской лирики, гипертрофированно развив в ней культ красоты и неутоленной любви.

Любовная лирика Джамал ад-Дина ибн Абдарраззака и Камала Исма'ила дает достаточный материал, чтобы составить целостное представление об эстетической культуре любовного чувства в предмонгольском Иране и о специфике восприятия человеческой красоты. Стихи о любви в *диванах* этих двух поэтов представлены в жанровых формах газели и рубаи. У Камала Исма'ила подавляющая часть газелей и четверостиший посвящена теме любви и красоты: 125 газелей из 160 (т. е. 78%) и 564 четверостишия из 867 (65%). В *диване* Джамал ад-Дина это число еще больше: 162 газели из 173 (т. е. 94%) и 97 четверостиший из 122 (79%).

В любовных стихотворениях Джамал ад-Дина мы не находим суфийского мистического смысла. Камал Исма'ил в значительной мере испытал влияние суфизма, однако для большинства его газелей это не более чем дань литературной моде. Первый смысловой план его любовных стихотворений явно реалистичен. На это есть свидетельство самого поэта. В одном из чет-

веростиший, написанном, судя по всему, в старости, т. е. именно тогда, когда Камал ад-Дин, покинув службу при дворах, стал последователем известного суфийского шейха Шихаб ад-Дина Сухраварди, поэт признается:

В те дни, когда все помыслы мои лишь о веселье были,
Все речи, что я вел, к красавицам сводились да к вину,
А ныне стоит вспомнить, что бывало...
Да полно! Я ль то был? И я ль то говорил? (К., с. 944)

Высокая знаковость, отличающая средневековую культуру вообще, предельно показательна и для любовной поэзии рассматриваемой эпохи. Стихи исфаханских поэтов, воспевающие красоту, построены на повторении, в бесконечных сочетаниях и вариациях, нескольких основных мотивов.

В стихах, посвященных воспеванию красоты возлюбленной, постоянными компонентами в разного рода сравнениях выступают: глаза, маленький ротик, губы, ямочка на подбородке, нежный пушок над губой, родинка, талия, стройный стан.

Более всего поэты любуются локонами любимой — на все лады восхваляя их длину, пышность и «разметанность», обилие и темный блеск завитков, мускусный аромат и остроту их загнутых кончиков.

Вот несколько традиционных четверостиший, воспевающих красоту возлюбленной:

Два локона лицо твое обвили с двух сторон,
Как два полукольца, в объятьях его держат.
И мушка черная, что на лице твоем,
Как будто звездочка на диск луны присела. (К., с. 929)

Взметнулись локоны твои, темны,
Твой сладкий рот — первооснова волшебства,
Те — сердца моего страданья, вот почему их много,
А этот — для души услада, вот почему он мал! (78, с. 30)

Взгляни на этот локон над лицом кумира,
Поник в тоске, весь в помыслах о битвах,
Взгляни на брови — словно два борца,
Что встали лоб ко лбу и изогнули стан. (К., с. 807)

О, как пленительно смешала ты краски локонов и лика,
Под своды самые бровей взлетела музыка твоей красы!
А сердце сжато у меня, как сжат твой ротик,
Но как ужасна сжатость эта и как прелестна та! (К., с. 959)

Художник Вечный все свое искусство приложил,
Чтоб возле глаза твоего поставить черной точкой мушку.
Она — точь-в-точь как уголь сердца моего, сгоревшего в любви,
Что под защиту глаз твоих — от тирании локонов — припало.
(Дж., с. 488)

Образ возлюбленной строго стереотипен. Помимо красоты она наделена такими качествами, как кокетливость, неприступность и жестокосердие. Нежная красота возлюбленной и ее жестокость, влекущая кокетливость и неприступность — на этих антитезах построена классическая любовная коллизия персидской средневековой поэзии. Любовная поэзия пересыпана афористическими формулами, выражающими суть этих антитез:

Та, у которой амбровые кудри,
Она и верность — это два врага. (К., с. 760)

Терпи жестокость милой. Или ты не знал,
Где розы — там шипы, всегда и неизменно. (К., с. 728)

Ах, в страхе я, ведь красоты ее держава
Не терпит криков, к справедливости зовущих. (К., с. 784)

К чему прошу я верности у милой? Не бывало,
Чтоб красота и верность жили рядом. (К., с. 944)

В том цветнике, где прелесть женская цветет,
Ты верности цветущей розы не отыщешь. (Дж., с. 461)

Стереотипен и набор характеристик переживаний и поведения влюбленного человека. Стихи исфаханских поэтов четко обрисовывают эстетический идеал традиционно-условной трактовки влюбленности — это культ неразделенной любви, красота любовного страдания, выражаемого в рыданиях и стонах, униженная самоотреченность, любование прелестью и тиранией кумира.

Стереотип в описании любви довершается, согласно литературной эстетике времени, стереотипом лексики. Основной любовный словарь узко ограничен. Он исчерпывается примерно следующим обязательным набором слов и словосочетаний, продолжающим собой приведенный выше перечень слов-мотивов, устойчивых в описании красоты: *дил* «сердце», *суз-и дил* «страдание сердца», *дард-и дил*, *рандж-и дил* «боль сердца», *хун-и дил*, *хун-и джигар* «кровь сердца», *гам* «горе», *ашк* «слезы», *фирак* или *хаджр* «разлука», *васл* «свидание, сближение», *ишк* «любовь», *арзу* «страсть», *хиал* «мечта», *джан* «душа, жизнь», *джавр* «мучительство, тирания», *умид* «надежда».

Эти слова-сигналы таили для средневекового читателя богатейшую и сложную ассоциативность. Изобретательное выведение из заданных конструктивных элементов — и вокруг них — новых, в чем-то неожиданных формул любви и понималось поэтом как основная творческая задача.

Изложенной схеме любовного стихотворения легко найти точные аналоги в философии суфизма. Почти все детали этой схе-

мы — перечисленные «стати» красоты и круг понятий, обрисовывающий состояние влюбленности,— это символы и соответственно технические термины, отобранные суфийскими проповедниками в арсенале материальных образов любовной поэзии и взятые ими на вооружение.

Если обратиться к словарям суфийских терминов, которые стали составляться значительно позже рассматриваемых нами явлений литературы — с XIV в., времени полного развития доктринального суфизма, нетрудно убедиться, что списки их вокабул, по крайней мере наполовину, перекрываются словарем любовной поэзии домонгольского времени [27, с. 126—177; 26, с. 109—125].

Взаимная спроецированность реального и мистического планов, общность художественных начал в решении светской любовной темы и религиозной — основная характеризующая черта предмонгольской любовной поэзии Ирана, которая, вероятно, и позволила ей достигнуть необычайно высокой степени развития и обеспечила широкое социальное функционирование.

Специфика представления о прекрасном. Метод творческого варианта

Придворная лирика исфаханских поэтов дает материал, показательный для суждения о господствовавшем читательском вкусе, о выраженной специфике литературно-художественных воззрений в средневековом Иране.

Средневековое стиховедение не допускало «проходных» строк — каждый бейт должен был сам по себе составить ценное и законченное произведение поэтического искусства. Гномичность бейта, при которой развитие сюжета стихотворения отступает перед искусством образа, создаваемого каждым двустишием, составляла один из основных эстетических критериев персоязычной классики. Первенствующая роль образа в системе литературно-художественных средств подчеркнута в средневековой теории стиха уже на самых ранних этапах ее развития. Персидские риторические каноны к началу XIII в. дали детальнейшую разработку теории построения сравнения, метафоры, гиперболы, аллегории, с многочисленными дробными категориями соотношения составляющих их компонентов.

Метод творческого варианта, по удачному выражению А. Н. Болдырева, или творческого подражания, занявший ведущие позиции в персидском литературном процессе XIV—XIX вв. [32, с. 39—40], для персоязычной поэзии малых форм был широко распространен уже в домонгольское время.

Поставив во главу угла самоценность отдельного образа, отдельной метафоры, художественный метод творческого подражания повел к закреплению и умножению в литературе устойчивых инвариантных элементов. В поэзии малых форм выработался достаточно узко определенный фонд излюбленных метафорических сближений. Творческий поиск необходимой новизны в искусстве был направлен на разработку детали, тончайшее варьирование отдельно взятого традиционного образа.

Проиллюстрируем это только одним примером. «Локон кумира» (*зулф*) принадлежит к числу самых распространенных образов персидской лирики — светской, суфийской и фольклорной. Выше были приведены пять рубаи, содержащие этот образ. В *диване* Джамал ад-Дина ибн Абдарраззака только в разделе четверостиший он фигурирует в двадцати трех стихотворениях, свыше шестидесяти раз повторен в газелях. В четверостишиях Камал ад-Дина этот образ повторен свыше ста раз, около ста двадцати раз — в газелях, не менее того — в касыдах и строфических стихотворениях.

Циклы четверостиший о локоне, созданные исфаханскими поэтами, могут быть продолжены по внутрилитературному ряду. Уже среди сохранившихся четверостиший, приписываемых Рудаки (ум. 940-41), четыре посвящены локону. Одно из семи четверостиший, вошедших в реконструированный *диван* Манучихри (ум. 1040), также целиком построено на образе кудрей. Образ этот есть в четверостишиях Мас'уд-и Са'д-и Салмана, Хакани, Анвари. Все эти стихи, с единой поэтической символикой и стихотворной формой, органически сливаются в общий тематический цикл, своего рода строфическую песню, хотя время их создания разделено в ряде случаев веками:

Как горе сердца моего, узлом скрутились кудри милой,
И жилка каждая в душе от страсти в узел превратилась.
От слез, я думал, станет легче, но нет — увы, увы, увы!
И слезы этой темной ночью скрутили горло мне узлом...
[122, с. 138, 139, № 129; также № 112, 123, 128]

В сетях я локонов кумира, кудрей, что узел на узле,
В тоске пред этим алым лалом, что леденец на леденце,
О, обещанье, что вчера дала ты мне,— двойной излом,
А сколько горя от разлук? Вот столько да еще вот столько!
[67, с. 229, № 93]

Кумир кудрями, как сетями, похитил сердце у меня.
Да только ль я? Весь мир в осаде пьянящих прелестью нарциссов.
Кто их сочтет?— все те сердца, что так безжалостно скосил
Сей локон, сей тесак красы, коим кумир вооружен.
[65, т. 966, № 93]

У локонов твоих фиалка — вечный раб,
Фиалка в рабстве у лица кумира.
И как горда фиалка этой честью —
Считать себя рабою локонов твоих.
[68, с. 907]

Твое лицо и мои слезы — один имеют алый цвет,
А дни мои и твои кудри — темны как ночь,
Мир для меня стал так же мал, как крошечный твой рот,
Душа же тяжела как камень, как камень сердца твоего.
[66, с. 688, см. также с. 682, 686, 717]

Шесть вещей имеют россыпь в твоих кудрях:
Завитки, узлы, изгибы, извивы, извилины и извороты,
Шесть других вещей, смотри-ка, родина их в моем сердце:
Любовь, и печаль, и горе, и скорбь, и заботы, и грусть.
[71, с. 226]

Метод творческого варианта достигает филигранной детализации. Вот один из примеров вариаций одного и того же образа — описание локонов через предметы, связанные с популярной иранской игрой в конное поло.

Хакани:

Когда твой локон ясным днем изогнут круто, как *чауган,*
В *чаугане* этом словно мяч лежит в покое мое сердце,
Но ночь подходит, и кумир мне говорит о расставанье,—
О, как он мрачен, горизонт, куда лежит мой путь. [149, с. 83]

Джамал ад-Дин ибн Абдарраззак:

Ты локоном, похожим на *чауган*, разбила мое сердце,
И в ямочку на подбородке ты словно мяч загнала мое
сердце,
Мне не дождаться никогда, чтоб стало нежным твое сердце,
Но все равно — я вечный раб у твоего безжалостного
сердца! [Дж., с. 497].

С несколько иной трактовкой (локон красавицы — *чауган*, подбородок ее — круглый и мягкий, как шарик из камфары) встречаем этот образ в одном из ранних поэтологических трактатов:

Как он округл, тот подбородок серебряный,
Как скручены они, два локона кумира.
Первый — будто мячик, слепленный из камфары,
Вторые — как *чауганы,* сделанные из мускуса. [44, с. 132]

Образ «локон-*чауган*» встречается в стихах Му'иззи («Если эти две щеки ее — творенье Йазида, то творенье Ахримана — два локона ее, похожих на *чауган*») и Сирадж ад-Дина Сигзи («...Над розою лица ее *чауган* из гиацинтов...»). Камал Исма'ил, приняв участие в этом состязании, создал свой вариант образа в следующем четверостишии:

Чауганы локонов ее в игре как на ристалище,
Страдающее сердце друга — мяч для них:
То оттолкнут его подальше от себя,
То ринутся вослед за ним в двойном порыве. (К., с. 868)

Метафора здесь развернута шире, аналогия жестокого кокетства красавицы с игрой в конное поло полнее и осмысленнее, образ сюжетен и динамичен. Камал Исма'ил варьирует этот образ в касыдах и газелях:

Не диво, если будет он разодран, мяч сердца моего —
Ведь без конца ты бьешь по сердцу своими локонами
как *чауганом*. (К., с. 302)

В одной из газелей Камал Исма'ил этот образ сдваивает:

Стремясь на поле для игры, кумиры требуют от нас,
Чтобы *чауганом* стал наш стан, мячом *чаугана* — сердце.
Их локоны похожи на *чауган*, их подбородки — как мячи.
К чему ж от нас кумиры требуют две эти вещи? (К., с. 709)

Наслаждение от поэзии включало для средневекового читателя элемент «узнавания» — встречу с традиционно-знакомым, но несущим неожиданно новую образную информацию. Можно предположить, что четверостишия-аналоги, подобные четверостишиям о кудрях любимой (у персидских поэтов можно найти такие же длинные циклы вариаций о лице кумира, о вине, о розе, о свече и пр.), иногда выступали в своем тематическом единстве, когда исполнялись перед слушателями. Четверостишия, скорее всего, пелись одно за другим, разделяемые музыкальной паузой, дабы слушатели могли проследить за полетом воображения поэта и насладиться пестрым калейдоскопом сменяющих друг друга образов, рождающихся на их глазах из некоего общего исходного набора элементов. Но и вне зависимости от того, читались ли стихи-аналоги рядом или нет, каждое накладывалось в восприятии читающего или слушающего стихи на широкий контекст персидской поэзии, находя свое место в том или ином ряду накопленных традицией образов. Эти художественные установки заставляют предположить, что так называемый тезаурус — начитанность в родной поэзии и способность к сотворчеству в средневековой читающей среде — был чрезвычайно широк. Мастерство средневекового поэта основывалось на скрупулезном изучении литературной традиции и ее всемерном использовании в творчестве. Именно так надо понимать сформулированное Низами Арузи требование к начинающему поэту — запомнить и проанализировать десятки тысяч двустиший, созданных до него.

Творчество исфаханских поэтов позволяет выявить для пред-

монгольской поэзии такой эстетический канон, как множественность метафорических трактовок одних и тех же — немногих — объектов. Отбор этих объектов, как показывает анализ стихов, имеет достаточно сложную художественную и логическую природу.

СВОЕОБРАЗИЕ ХУДОЖЕСТВЕННОГО ВОСПРИЯТИЯ

Принцип лирического комментирования

В стихах исфаханских поэтов — вакхической, пейзажной и любовной лирике — мы без труда можем выделить тот неизменный набор повторяющихся объектов, которые чаще всего используются в качестве опорных элементов для построения метафор. Это три-четыре десятка объектов зримого мира, а именно: красивая внешность женщины или юноши (описывается почти исключительно лицо, с вглядыванием в каждую черту — рот, глаза, родинка, брови, пушок над губою и, конечно, локоны); явления природы (избирательно, всегда в одних и тех же деталях: роза, тюльпан, лилия, кипарис, лужайка, утренний ветерок, луна, солнце, облако). И еще несколько бытовых предметов: горящая свеча, чаша (иногда кувшин) с вином и два музыкальных инструмента — арфа (*чанг*) и флейта (*най*). Все это принадлежит к числу объектов из ближнего окружения человека. Образы, строящиеся на их основе, отмечены подчеркнутой зрелищностью, достигающей временами скульптурной пластичности.

Наблюдения над жизнью этих объектов-фаворитов в стихах приводят нас к выводам, немаловажным для характеристики системы художественного мышления. Изобразительное начало, развивавшееся в персидской домонгольской поэзии как ведущий элемент стиля, удовлетворяло определенным эстетическим потребностям общества, тем более выраженным, что развитие собственно изобразительных искусств — станковой и миниатюрной живописи и скульптуры — сдерживалось мусульманскими установлениями. В это время в Иране особого развития достигла традиционная дескриптивная поэзия *васф*, превратившаяся в особый вид поэтического творчества — словесную живопись,— одним из приемов которого было описание объекта по признакам ассоциативного сходства.

В установке на изобразительность прослеживаются определенные закономерности. Поэтические образы как бы «привязаны» к обстановке чтения стихов, они прямо соотносятся с ситуацией собрания и поведением присутствующих. Именно этим объ-

ясняется отбор реалий для множественных метафорических прочтений — это не что иное, как аксессуары праздничного собрания, но и среди них выбраны именно те, которые прежде всего концентрируют на себе внимание присутствующих. Отбор диктуется стремлением зрительно реализовать метафору, т. е. соединить в восприятии слушающего стихи формальную метафоричность объекта с одновременным созерцанием самих объектов. В лирических стихах, построенных на описаниях красоты, природы, вина, мы часто встречаем призывы поэта — «взгляни», «посмотри» и указательные местоимения — «тот» и «а этот», как бы направляющие зрительное внимание слушателей. Призывы «взгляни» используются поэтами иногда в качестве рифмы или даже редифа, которым кончаются три строки из четырех:

На эту чашу — утешительницу в горе, что держит шах в руках, —взгляни!
На солнце, что вино вкушает [из чаши] как луна — взгляни!
Ты видел ли, как он ныряет средь волн морских, индус нагой?—
Тогда на шахский меч, что держит наш шах в руках своих,— взгляни! (К., с. 801)

Заложенный самой сутью восточной дескриптивной поэзии принцип эстетизации действительности здесь проявляется в эстетизации реальной обстановки восприятия стихов. И кроме того, образы строятся по формуле: зримый объект — человек. Поэт говорит либо от своего лица: «объект — я», либо отождествляя себя со слушателями стихов: «объект — мы». Сравнения, как правило, обратимые: объекты одухотворены, наделены человеческими качествами и чувствами, а состояниям и переживаниям человека легко находится четкий символ среди объектов ближнего окружения. Переосмысляется тем самым сама обстановка чтения стихов: собравшихся окружают уже не обыденные предметы, а объекты-символы с их многообразными и, как правило, антропоморфными свойствами. Чаша в руках слушающего стихи уже не просто чаша, а своего рода ожившая метафора: раскрытые тюльпаны чаш с вином — сердца, полные крови, края чаши — губы милой, сама чаша — небесная сфера, опрокинутая над миром, а движение круговой чаши повторяет вращение колеса судьбы. Поэт видит себя, вместе с кувшином, в поясном поклоне перед чашей, а разум его, как бутыль, гнет шею перед чашей:

Когда передо мной поставил виночерпий эту чашу,
Служенью ей со всею страстью вмиг отдалась душа моя.
И разум мой, как винная бутыль,
Увидев чашу, перед ней склонил смиренно шею. (К., с. 877)

Музыкальные инструменты — арфа и флейта — традиционно символизируют стоны и рыдания влюбленного или страдающего человека. Поэт изощряется в поисках других признаков для их образного истолкования: пустотелость флейты — это кости человека, струны арфы — его жилы. Обыгрывается контрастный цвет инструментов — белой арфы и черной флейты. Все находит проекции в переживаниях и состояниях человека:

О, как я жду тот миг, когда смогу побыть с тобой,
Я в ожиданье весь, как *най* — одно стенанье.
Лишь на мгновенье разомкну объятья, выпустив тебя,—
Стою в тоске, лицом к стене, как *чанг*. (К., с. 834)

Самый значимый предметный образ у Камала Исма'ила, как и у многих поэтов домонгольского периода,— свеча. Одухотворяя разнообразные признаки свечи, поэт, как правило, развертывает метафору, создавая образы большой художественной емкости. Горящая свеча, светильник, открывает перед слушателями целую галерею содержательных сюжетов действительной жизни, объединенных общей идеей: «светя другим — сгораю сам», идеей, блистательно развитой поэтом Манучихри полутора столетием ранее в касыде «Загадка о свече», посвященной Унсури. Свеча у Камала Исма'ила — это символ скоротечности жизни, жизни только во тьме и умирании, символ одиночества среди людей, когда приходится лить слезы на их веселом пиру; свеча олицетворяет гордость человека, не склоняющего головы, и жертвенное служение любви:

Я — как свеча. Предал себя страданьям по тебе,
К ногам твоим я голову, смеясь, сложил,
И пусть падет она в любви к тебе — ведь в тот же миг
Душа моя другую голову взрастит, чтоб и ее к ногам
твоим сложить. (К., с. 835)

Свеча у Камала Исма'ила — часто олицетворение самого поэта: пламя свечи — терновый венец поэта, дух, изнуряющий плоть, голова, глаза, язык поэта, его кипящий мозг, мученическое сжигание «сердца на кончике языка»:

Пусть сердце мое как свеча, дышащая огнем.
Но этот огонь — живая вода, целящая душу,
И пусть плоть мою до конца изнурит мой язык,
Как у свечи ее пламя,— язык самой сутью моею воздвигнут.
(К., с. 845)

Цикл четверостиший о свече насчитывает в *диване* Камала Исма'ила свыше шестидесяти стихотворений. Образ свечи многократно варьируется у него в газелях и касыдах, многие из которых — своеобразные «ответы» на традиционную тему «я — свеча» и «мы — как свечи», развитую Манучихри. Вариации об-

раза свечи, почти не повторяющие одна другую, если проследить их по внутрилитературному ряду,— бесконечны. Общая художественная установка — соединить поэтический образ с созерцанием его реального предметного символа — оправдывает ту особую роль, которую играет в создании литературных аллегорий горящая свеча — центр вечернего собрания, главное его световое пятно, к которому обращены все взгляды присутствующих. Этим же объясняется и та огромная роль в персидской метафорике, которую занимает естественное светило — луна.

Изобразительно-комментаторский характер придворной поэзии, с очевидностью проступающий в лирике исфаханских поэтов, воспринимался в домонгольском Иране, надо полагать, как один из существенных критериев поэтической эстетики. Подтверждение этому можно увидеть во многих эпизодах чтения стихов, изложенных Низами Арузи, в частности в обстоятельствах поступления на придворную службу поэта Фаррухи (ум. 1037-38). Готовя неизвестного еще стихотворца к литературному дебюту на празднике клеймения коней, распорядитель предлагает Фаррухи сочинить касыду и дает ему развернутый план, содержащий подробное описание праздника клеймения. Касыда, прочтенная на другой день на празднике, продемонстрировала мастерство поэтической живописи в красках и действии и дала точное изображение реальной ситуации: начиная с описания цветущей природы, касыда содержит своеобразный «протокол» празднества с воспроизведением живых сцен, последовательных действий эмира и его окружения. Стихотворение сразу поставило Фаррухи в ранг первостепенных поэтов [113, с. 68—70].

Другой пример прямой, утилитарной приуроченности поэзии к обстановке — это *кит'а* Анвари в одиннадцать бейтов, в которых тринадцать раз повторено слово *дандан* — «зубы»; стихотворение было написано, как указано в заглавии, по случаю зубной боли одного из меценатов [65, II, с. 559].

Персидская дескриптивная поэзия, безусловно, теснейшим образом связана с раннеарабским жанром *васф*. Однако мы можем проследить и ее исконно национальные истоки в домусульманской литературной традиции. Сохранились свидетельства, что «царские песнопения» при дворе сасанидского царя Хосрова Парвиза были посвящены не только славословию правителю, но и поэтическому воспеванию его коня, его дворцов и парков. А Барбад, главный придворный поэт и певец, имел своего рода календарный репертуар: триста шестьдесят песен на каждый день года, также семь песен — на каждый день недели и тридцать песен — на каждый день месяца, с учетом смены времен года и разного рода праздников.

Задача поэтического комментирования празднеств и интим-

ных собраний при необходимости перерастала для стихотворца в задачу изобретательного перетолковывания в стихах возникающих нежелательных ситуаций в пользу мецената и для его увеселения. Таковы общеизвестные истории, о которых рассказывает Низами Арузи: эпизод с отрезанными кудрями Айяза при дворе султана Махмуда или эпизод с проигрышем Туганшаха при игре в нарды — и в том, и в другом случае опасный для окружающих гнев правителя сменился веселым оживлением благодаря сказанным вовремя двум бейтам [113, с. 66, 75].

«Ситуационный» характер персидской придворной поэзии ничего общего не имеет с номинативностью, свойственной исторически ранним литературным методам. Персидская ситуационность вытекает из общей эстетической установки на выведение образных формул видимого мира. Отсюда и столь показательное для средневековой поэзии Ирана отсутствие надуманных фантастических компонентов в сравнениях и та настоятельность, с которой Низами Арузи обращает к придворным поэтам требование владеть искусством поэтической импровизации, неустанно его совершенствуя.

Эстетическая природа дескриптивной, приуроченной к обстановке, средневековой персидской поэзии крайне сложна. Феномены природы и красота возлюбленной, переживания человека, предметы интерьера, антураж праздничного собрания, аксессуары винопития — всевозможным образом метафорически трактуются одно через другое, неразрывными нитями связывая человека с окружающим видимым миром. Вот типические строки:

Мы — как бутыли: одни лишь шеи без голов.
Как лилии: одни лишь языки, без речи.
Мы — как вино, что бродит и кипит, терпя насилье.
Как свечи — в непокорности смиренны... [6]

Обратимость сравнений открывает возможность для многозначного толкования — и это следует выделить как один из важнейших литературных приемов рассматриваемой эпохи.

Историки культуры обратили внимание, что язык средневекового человека исключительно полисемантичен. «Умение дать многоосмысленное толкование одного и того же текста,— отмечает А. Я. Гуревич,— неотъемлемое качество интеллигенции средних веков» [58, с. 14]. И, разумеется, тем более необходимым качеством полисемантичность выступала для художественных текстов. Персидская классическая поэзия иллюстрирует это общее положение особенно ярко.

Утверждение, идущее от средневековых иранских теоретиков, что истинно поэтическое высказывание должно иметь не менее семи толкований, несмотря на кажущуюся парадоксальность,

верно отражает суть литературной эстетики рассматриваемой эпохи.

Изучение поэтических текстов исфаханских поэтов позволяет приблизиться к сложной и не изученной еще проблеме национального восприятия искусства, выделив в художественном мышлении персидского средневекового читателя такие типологические черты, как выраженная способность к сенсорному, экспрессивному восприятию поэзии и чрезвычайная сосредоточенность внимания на тончайшей художественной детали.

Поэт философствует. Поэт поучает

Гедоника классической персидской поэзии, как было сказано выше, полисемантична по содержанию. Пейзажная и вакхическая поэзия, стихи, воспевающие красоту,— все построено на приеме метафорического одухотворения окружающих объектов: явным или скрытым планом поэтического высказывания почти всегда является человек. Средневековая гедоническая лирика — более того — развивалась в тесной, часто нерасторжимой связи с еще одним чрезвычайно существенным направлением классической поэзии — искусством философской и дидактической афористики.

Тяготение к афористическим формам мышления, характерное для средневековья вообще, в самой высокой степени проявилось в речевой культуре Ирана. Дать словесный образ того или иного явления и вывести для него афористическую формулу — это искусство почиталось одним из краеугольных камней классической поэзии. В прямой связи с этим следует рассматривать теоретическую установку на смысловую и художественную замкнутость двустишия и его способность вести самостоятельную литературную жизнь (среди малых форм существовала, как известно, и такая форма, как *фард* — одиночный бейт).

Афористичность поэтического высказывания, заключенного в бейте — двустишии, отличает не только персоязычную поэзию малых форм, но и крупные стихотворные жанры — эпические, романические и дидактические поэмы. Но в наибольшей степени искусство афористики проявилось в форме рубаи. Четверостишие в рассматриваемую нами эпоху — это вполне сложившийся, широко распространенный жанр персоязычной поэзии, прошедший через творчество крупнейших мастеров стиха — Баба Тахира, Сана'и, Мас'уд-и Са'д-и Салмана, Анвари, Хакани и других и уже перешагнувший высочайшие пики своего развития в рубаи Омара Хаййама.

Творчество исфаханских поэтов, завершающее предмонгольский период, воплотило многие конечные результаты развития основных литературных тенденций домонгольского времени, в частности и в жанре рубаи. Так, исфаханские поэты дали высокие образцы утонченного искусства афористичности. На крылатых формулах, выражающих сущность любовного страдания, построена вся их любовная поэзия. Вот типические строки — самостоятельное стихотворение:

Ты — стрела: тебя тянешь к себе — ты летишь.
Ты — луна: что ни день, ты иная.
Ты — слеза: навернешься на миг на глаза — и бежишь.
Ты как жизнь: с каждым вздохом все меньше надежды. (К., с. 826)

Или, отдельные бейты:

Тот, кто не страдает по тебе, увечен,
И сердце, не убитое тобой, мертво. (К., с. 994)

Я превратил мои два глаза в четыре, чтоб тебя увидеть,
А ты, завидевши меня, из двух очей глядишь одним. (К., с. 811)

Одновременно творчество исфаханских поэтов дает обильный материал для оценки философского и нравственного начала классической персидской поэзии предмонгольского времени. У обоих поэтов, особенно это характерно для Камала Исма'ила, выражено стремление отлить в меткие речевые формулы моральные, социально-этические, философские и чисто житейские каноны своего времени. Более двухсот четверостиший Камала Исма'ила — это житейская и философская афористика и лирическая дидактика. При всей обобщенности — согласно литературному вкусу времени — поэтического высказывания эти четверостишия приближают нас к постижению личности поэта, мира его души. Сугубо личное звучит в горьких сетованиях на духовное одиночество, на неверие в людей, в жалобах на обманутые жизнью ожидания:

Как страшно оно мне, круговращенье тупого колеса судьбы,
Страх перед жизнью неизменен: добра боюсь и зла боюсь.
В душе нет ни крупицы веры в людей. Вот почему
Я тени собственной, что вечно гонится за мной, боюсь. (К., с. 831)

Жизнь миновала — ни одно желанье сердца не свершилось,
И ни одно из путешествий гостинцем нас не одарило.
Что знанья? — не пришло от них спасенье.
Что разум? — он не преумножил веры. (К., с. 879)

Эти мотивы варьируются во многих стихотворениях. Вместе с тем в этой житейской философии и дидактике нет целостного мироощущения, заметны пестрота настроений и смешение жизненных позиций, внешне противоречивых для сознания одного

человека: рядом с сетованиями на превратности судьбы и несправедливое распределение мирских благ проповедуется пренебрежение жизненным благополучием, соседствуют обывательская мудрость самосохранения и эпикурейская беспечность жизни «одним днем». И тут же гордость честного непреуспеяния в несправедливом мире, благородство преодоленного страдания, отрицание смирения, а в бессилии против незаслуженных ударов судьбы совет просто посмеяться над ней. Другими словами, мы находим здесь весь набор всечеловеческих житейских истин, представленный, как правило, в пословичном фонде любого из народов. Облеченные в меткие речевые формулы — афоризмы, пословицы, поговорки,— они извечно питали дух человека в его неудовлетворенности жизнью и в стремлении познать и сформулировать для себя ее непостижимые закономерности.

Ясно, что житейскую философию исфаханских поэтов следует понимать расширительно: в их афоризмах художественно выражены мысли и настроения, популярные у широких слоев населения. Из четверостиший Джамал ад-Дина ибн Абдарраззака и Камала Исма'ила можно составить своеобразную антологию таких — ходовых, по-видимому, в их время — сентенций:

В тот день, когда мы в суете уйдем из жизни,
Которую лишь по ошибке мы считаем жизнью,
С какою мыслью мы уйдем из жизни?
Не вышла жизнь — поймем в итоге жизни. (К., с. 870)

Нас одарило время только цепью бед,
Хоть раз коснулись ли мы розы, шипом не уколовшись?
В итоге даже жизнь оно возьмет от нас назад —
Так что оно нам в самом деле дало? (К., с. 903)

Афористичность поэтического высказывания отличает главным образом второй, заключительный бейт рубаи. В ряде случаев он без труда вычленим из четверостишия, являя полную способность к самостоятельному существованию. Четверостишия изобилуют такого рода литературными пословицами:

Пока жив, не пугай себя мыслью о смерти,
Отведи смерти миг, а весь век беспечально живи. (К., с. 893)

В чаше жизни мирской перемешаны сладость и горечь —
Так одно с губ любимой испей, а другое — с губ чаши вина. (К., с. 909)

О, хотя б нам страданье отмерялось длиной нашей жизни
Или жизнь отмерялась по тяжести ноши страданья! (К., с. 942)

Вставай и путем предначертанным свыше пройди свою жизнь,
Как и те, что прошли его прежде тебя. (К., с. 920)

Не тянись головой к небесам, как огонь под порывами ветра,
Лучше ты затаись, как вода под землей. (К., с. 919)

Многие из них, следуя стилистическим конструкциям народных пословиц, императивны: советы и поучения прямо обращены к читателю. Сами императивы вынесены в концы строк и в редиф — повтор, завершающий каждую строку, что сообщает рубаи особую экспрессию:

Чудачествам судьбы конца нет и предела,
В теченье времени нет никакого распорядка,
Не взваливай на плечи эту ношу горя —
Ведь вся земная жизнь того не стоит. (К., с. 830)

Эту императивность поэт нередко обращает на самого себя, с формулой «о сердце!» (*эй дил* или *дила*), как бы отождествляя себя с читателем. Тогда четверостишие звучит своеобразным самоуговором, заклинанием или принимаемым обетом:

О сердце, не ищи ты утешителя в миру людском,
Само себя утешь в своей душевной боли.
Все муки в одиночестве само перестрадай —
Ведь утешитель твой сам страстно жаждет утешенья! (К., с. 895)

Клянусь, не буду помышлять о суете мирской,
Ни радости ее, ни горе не допущу до сердца.
Пусть мне короной голову украсят — не возгоржусь,
Пусть вновь лишат последней шапки — не поморщусь. (К., с. 881)

Как и всякие афоризмы, эти авторские литературные пословицы так или иначе воплощают жизненные и нравственные идеалы эпохи, вскрывают существовавшие связи между человеком и его временем. Именно поэтому социальная роль этих литературных афоризмов представляется особенно значимой. Может быть, именно эта часть персидской поэзии — так сказать, «обобществленная лирика» — и была прежде всего пищей для духа и ума в средневековом обществе.

Иранское средневековье отмечено высокой и утонченной культурой слова, можно говорить о своего рода культивируемом искусстве высокоорганизованного речения. Известно, что заучивание наизусть большого количества стихов и уместное цитирование их в живой речи и в письмах почиталось непременным признаком должной образованности. Характерной чертой средневековой стилистики было обильное уснащение сочинений — не только художественных, но и исторических, политических, богословских, мемуарных, дидактических, даже государственных и дипломатических документов — стихотворными вставками, притчами, афоризмами для иллюстрации и аргументации того или иного положения. Для средневековой персидской стилистики характерно активное обращение к богатому арсеналу афористических формул, метких присловий, образных сентенций.

Чрезвычайно значимой была при этом роль средневекового поэта. И не только в обогащении речевой культуры народа и его литературного языка. Придавая художественно отточенную, крылатую форму мыслям и суждениям своих современников, формулируя некие правила жизни, поэт выступал в известной степени и их творцом, т. е. социально активной личностью, имеющей влияние на формирование общественного мнения и создание системы нравственных ценностей.

Дидактическое начало, традиционно идущее еще от доисламского времени, было очень развито в литературе предмонгольского Ирана с ее *андарз* (поучения) и *панднамак* (книги советов). Дидактика в предмонгольское время процветала в самых разных формах литературного творчества: от афоризмов — литературных пословиц и поговорок, назидательных стихотворных притч, стихов-проповедей и стихов-наставлений до специальных трактатов — сводов этических заповедей и практически полезных в воспитании юношества «зерцал». Развитие дидактической поэзии поощрялось широким читательским спросом, в том числе и меценатствующих дворов. Сама художественная природа многих (но не всех) афористических рубаи, опирающаяся в своей образности на реалии праздничного антуража, говорит об их органической принадлежности к жанрам придворной лирики.

Доминирующая для средневекового Ирана гуманистическая идея справедливого правления воплощена в тысячах поэтических высказываний домонгольских авторов, начиная с Фирдоуси; они вошли в широкий народный обиход как пословицы и изречения (так, из *Шах-наме*: «Признак силы — справедливость шаха, признак слабосилья — лживость шаха», «Сидящий наверху, вмени себе в закон: не презирать людей — ты ими вознесен» — или у Сана'и: «Правитель только той земли велик, где справедливости сияет лик» — парафразы этих строк в обилии представлены в любом средневековом *диване* и *куллийате*).

К прославлению справедливости царя, на котором построен весь официальный панегирик, исфаханские поэты добавляют и многое другое. Восхваляя мецената как идеального правителя, поэт исподволь очерчивает некий круг требований к нему, иногда достаточно практических: забота о процветании столицы и подданных, помощь бедным и сострадание к ним, забота о «людях пера», т. е. об интеллигенции, умение «ценить слово» и др.

Поэт выступает в своих придворных стихотворениях и как поставщик некой полезной социальной информации, привлекая внимание правителя к тем или иным сторонам жизни страны, города и подданных. Так, в *диване* Камала Исмаʻила мы находим панегирическое *китʻа* (в двадцать пять бейтов), постро-

енное на редифе *гурусне* — «голодный». Вот несколько бейтов из этого стихотворения:

О господин! В сей год засушливый, г о л о д н ы й на доброту
и щедрость,
Замешан милости твоей водой хлеб у г о л о д н ы х.
На языке у благородных — ни слова без восхваленья
щедрости твоей,
Как нет ни слова без поминанья хлеба — на языке
г о л о д н ы х.
О, этот год, когда чернеют и мужа благородного лицо,
И лик луны и солнца от стонов и рыдания г о л о д н ы х!
Дрожит сам солнца диск. Ты спросишь — отчего?
То звезд зубцы впились в него, как зубы обезумевших
г о л о д н ы х.
О господин мой, коль не протянешь ты руки своей кормящей,
Сметет вконец сей каменный поток нужды живые души у
г о л о д н ы х.
На скатерть милосердья своего поставь ты хлеб любви
к народу,
И он потянется, без края и конца, к твоим дверям чредою
караван г о л о д н ы х.
Боюсь сказать в стихах я ненароком совсем не то, что
надо:
Ведь потерявших разум не отличишь по виду от г о л о д н ы х.
Тем господам, у коих ныне амбаров чрева сыты,
Поостеречься было б в самый раз того, что есть на языке
г о л о д н ы х,
Ибо не так огонь опасен для хлопковой ваты,
Как для господ богатых опасен может быть поэт в строках стихов своих
г о л о д н ы х. (К., с. 501—502)

Панегирик ли это в привычном для нас смысле? Стихотворение написано, как можно понять, в один из голодных годов, все его образы имеют своей основой реальный план — голодающих жителей Исфахана. И цель этих стихов, где каждый бейт замыкается словом «голодный», повторенным на протяжении стихотворения двадцать пять раз, ясна: подвигнуть правителя на оказание помощи голодающему населению. Поэт как бы принимает на себя роль посредника между народом и правителем, используя свое право допуска ко двору, дабы поведать о народных нуждах.

Поэт шутит, смешит, насмехается

Литературная служба при дворах несла также определенные функции «оживления» собраний и «увеселения духа» повелителя — именно это и было в наибольшей цене, как поучал начинающих поэтов Низами Арузи [113, с. 60]. В стихах авторов XI в. мы встречаем даже строки сетований на то, что истинная поэ-

зия не находит спроса, а в ходу у султанов шутовство и всякое непотребство. Об этом писал Насир-и Хосров:

Уши и сердца всех людей по этой причине
Тянутся к газели, к шутовству, к шуткам.
Бейты и газели, направленные к непотребству и пустословию,
Заменяют для лишенных добродетели стихи [Корана].

То же мы встречаем у Сана'и: «Ушло время стихотворства и красноречия, Настали дни [непристойных] шуток и невежества...» [22, с. 514, 446].

Диваны исфаханских поэтов наполнены произведениями «смеховых» жанров — от изящных шуток в газелях и четверостишиях до беспощадно клеймящих пасквилей и эпиграмм. Тонким лукавством отмечены многие лирические стихотворения Джамал ад-Дина, в этом он предвосхитил неповторимое обаяние Хафиза:

Ты сказала: «Сердце мое встрече нашей радо,
Все мои желанья к тебе, страждущему, обращены».
Знаю я — в словах твоих нет никакой основы,
Но что делать? Хоть и ложь, а слушать — сладко. (Дж., с. 490)

Из этих губ, из этого флакона с ароматной смесью,
Когда, бывает, вдруг сорвутся нежные слова —
От крошечности ротика *алиф* в словах произнесенных
Сгибается дугой, как *дал,* и в виде дуг слетает с губ. (Дж., с. 492)

Кит'а («отрывок») — основная «смеховая» форма у исфаханских поэтов. Раздел *кит'а* очень развит в их *диванах*: у Джамал ад-Дина — сто пятьдесят шесть *кит'а*, у Камала Исма'ила — около четырехсот.

Кит'а занимает особое место среди малых форм средневековой поэзии. Сняв для *кит'а* все запреты как в выборе тем, так и в выборе лексических и образных средств, литературная традиция дала этой форме почти беспредельную жанровую емкость. В *диванах* Джамал ад-Дина и Камала Исма'ила, так же как и у некоторых их современников, *кит'а* проявляет себя в большом разнообразии целевых установок: это *кит'а*-восхваление; *кит'а*-эпистола — открытое письмо и бытовая записка; *кит'а*-назидание — морализаторская сентенция, притча, басня; *кит'а*-изречение, иногда лаконичное, как афоризм, и эмоциональное, как восклицание; *кит'а* — повествование и описание, своего рода картинка с натуры; *кит'а* лирическое — сетование и раздумье. Наибольшее число среди *кит'а* исфаханских поэтов составляют стихи шутовские и стихи-поношения.

В изучаемых *диванах* отчетливо выделяется, количественно преобладая над другими, еще одна разновидность *кит'а* — своеобразное стихотворное прошение, прямо излагающее ту или

иную конкретную просьбу, обращенную к меценату. Этой категории стихов исследователи до сих пор не уделяли внимания. Между тем очевидна необходимость выделить эти *кит'а*-прошения в особую, уникальную по своему характеру категорию стихов-документов. Эти деловые по существу тексты, написанные некогда поэтами в конкретной жизненной ситуации с чисто практической целью, подчиняющей себе задачи литературные, содержат данные об экономическом и социальном положении придворного стихотворца, об окружающей его бытовой обстановке, о господствовавшем взгляде на литературный труд, о полифункциональности придворной литературной службы.

Основная тема *кит'а*-прошений — напоминание о просроченной выдаче годового жалованья, которое состояло, как явствует из текста прошений, из трех статей: нарядного платья (халата и чалмы), некоторой суммы денег и выдачи зерна, а также корма для лошади. Не менее часто, чем просьбы о выдаче годового жалованья, *кит'а* содержат напоминания об обещанном вознаграждении за поднесенные стихи. Темами отдельных прошений являются просьбы о разовых выдачах: вина (чаще всего) или дров. *Кит'а*-прошения, выполняющие определенную деловую роль, были распространенным явлением придворной литературной жизни. Практика выработала для них свои законы жанра: первые строки — обращение к покровителю и панегирик, с главным акцентом на щедрость, справедливость и умение оценить талант, затем само прошение, изложенное таким образом, чтобы привлечь благосклонное внимание, но не разгневать мецената, а разжалобить или, лучше всего, рассмешить и вызвать желание одарить поэта. Вот как, например, в одном из *кит'а* Камал Исма'ил жалуется патрону на стужу:

О щедрый! Степень твоей мощи выше,
Чем апогей вращающегося неба!
Ты рядом с щедрыми другими — то же,
Что вечная душа пред бренным телом.
Когда льет слезы облако великодушья твоего,
Надежды нива в светлой радости смеется.
Настала стужа, да такая, что в носу
Свистит пилою неустанной ветер.
Небесная свеча слаба и еле светит,
Как еле виден тусклый мой светильник.
День съежился, как я, бедняк, от стужи,
От нас едва ли половина осталась от того, что было ране.
Во рту застывшая слюна — как лед,
В дыхании студеном рот — как ледник.
Дрожат все кости в перемерзшем теле,
Выстукивают «тук-тук-тук», как зубы.
Те, у кого есть шуба, шерстяное платье,
Задравши нос, горды собою ныне...
Пред адской стужею, что расщепляет волос,

Что хлопок?— словно шерсть пред наковальней.
Трясется подбородок мой, хоть у меня
Вся шерсть, что есть, как раз на подбородке.
Ты — солнце! Щедростью своей меня согрей —
Я в шкуре собственной от стужи как в *зиндане*. (К., с. 485—486)

Для *кит'а*-прошений сложились некоторые излюбленные поэтами художественные приемы, преимущественно юмористические. К таковым, в частности, относится обращение с просьбой о выдаче зерна от лица изголодавшейся лошади поэта. Следующее *кит'а* Джамал ад-Дина — образец такого шутейного прошения:

Есть у меня лошаденка по имени Вечный Пост,
Недели проводит безмолвно в самом строгом посту.
Днями она в бессилии, как барс утомленный, спит,
Ночами стоит в карауле, как пес, сторожит дом.
Безропотная годами, с понуренной головой.
По временам она все же поклоны бьет до земли,
Просит клочка соломы, страстно молит о нем,
Сроки уж все миновали, соломы же нет как нет!
Праздник у нас сегодня, волей-неволей каждый
Рот свой едой оскверняет — пост-то ведь миновал.
Если окажет милость нам господин мой щедрый,
То ячменя и соломы нам соизволит дать.
Или — пусть даст указанье, чтобы по шариату
Велено было поститься и в этот праздничный день!
(Дж., с. 402—403)

Двор, по-видимому, поощрял это своеобразное искусство ловкого выпрашивания, в котором, несомненно, присутствовал угодный для слушателей элемент потешательства. Этот потешный жанр как нельзя более устраивал и стихотворцев, так как открывал перед ними желанные возможности не только поведать в удобной — шутливой — форме о своих действительных нуждах, но и иной раз мстительно подшутить над меценатом. Вот пóлный текст одного из прошений Джамал ад-Дина:

О ты, великий! В постаменте твоей славы
Даже начальная ступень — верх совершенства!
И солнце счастья твоего — чета ль тому светилу,
Что, миновав экватор, клóнит лик к закату.
После приветствий сказанных и восхвалений
Дерзнет твой раб задать один вопрос —
Не раз ты знати говорил своей:
«Вот он — мой истинный везир Джамал».
Так вот, веду я речь о том кувшине винном,
Что положил ты сам мне в жалованье за год.
Год целый жду его — вот-вот вино прибудет,
А ты шлешь воду — как понять прикажешь?
Пока вино твое не видел, я не знал,
Что может быть вода такой прозрачной.

А тот, кто жалует таким вином поэта,
И впрямь не кто другой, как *каф* и *дал*[7].
Да-да, конечно, ты такого не давал приказа,
Возможно ль ждать такое от тебя!
Иль, может, думал ты: пошлю поэту то,
На что ни в одной вере нет запрета? (Дж., с. 395)

Прося выдать денег на приобретение халата и чалмы, поэт замечает, что, поступая на службу, тешил себя надеждой, что «разоденется, подобно радуге», да уж не раз продавал с себя, служа патрону (Дж., с. 417). Или спрашивает, за что без вины «арестовано» его жалованье, и предлагает патрону лучше арестовать его самого, а жалованье выпустить (К., с. 649). В прошение о зерне поэт включает такие строки: «Я не говорю: дай целый мешок! И не говорю: ничего не давай. Дай — что-нибудь среднее меж тем и этим» (Дж., с. 423), а к просьбе о просроченном жалованье присоединяет упрек: «Иль щедрости твоей вершина в нынешнем году, Что прошлогоднее не требуешь обратно?» (К., с. 631). В язвительных шутках такого рода можно увидеть некоторую аналогию с обычаем европейских средневековых дворов, где рискованный юмор придворного шута нередко намеренно задевал господина, сообщая дозволенную остроту дворцовым собраниям.

Исследователи средневековья стали выделять «смеховой мир» в самостоятельный объект изучения культуры, исходя при этом из посылки, что смех — это мировоззрение. Шуточная литература позволяет понять специфику культуры и жизни того или иного народа. Неся в себе одновременно и разрушительное и созидательное начало, смех, как показано в книге «„Смеховой мир" Древней Руси», «оглупляет», «вскрывает», «разоблачает», «тем самым готовит фундамент для новых, более справедливых общественных отношений» [81, с. 3]. Изучение «смехового мира» разных эпох и разных народов по накоплении конкретного материала выявит, несомненно, как некоторые черты типологического сходства, так и своеобразия и в целом будет полезно для воссоздания общей картины средневекового мира.

Сфера комического в средневековом Иране, изученная к настоящему времени только в малой части, в некоторых своих проявлениях удивляет точным схождением со «смеховым миром» других народов. Так, в бытовании стихотворных прошений нельзя не уловить несомненные черты типологических схождений с профессиональным балагурством русских скоморохов и западноевропейских жонглеров и шпильманов. Литературный текст скоморошьих выступлений, направленных к выпрашиванию «милости у князя», как отмечает Д. С. Лихачев, строился на тех же трех началах: польстить князю восхвалением его сильной вла-

сти и щедрости, разжалобить слушателей повествованием о своих бедах и рассмешить насмешками над собой и своим положением [80, с. 57]. Для Древней Руси отмечено существование шутовских челобитных, податели которых, как правило, смешат адресата, уничижая себя, представляя голодными и голыми [81, с. 9]. Вместе с тем в смеховой культуре Ирана мы видим много своеобычного. Так, вывод, основанный на изучении истории литературы некоторых народов, что смех средневекового человека направлен чаще всего на самого смеющегося, не может быть приложен к культуре Ирана.

Для Ирана рассматриваемого периода показательна высокая степень развития сатирической поэзии. *Хаджв* — поэзия поношения — стала развиваться в классической персоязычной литературе как антитеза *мадху* — поэзии восхваления, образуя как бы две стороны одной и той же медали, по выражению В. А. Жуковского, ранее других обратившего внимание на этот вид литературного творчества [70, с. XX].

До XI в. *хаджв* не включался в *диваны*, и мы не можем составить представление о его литературно-художественных особенностях [8]. Для предмонгольского Ирана *хаджв* — это не только поэзия бранного осуждения, существенным элементом в ней становится комическое начало. Сатира была включена в состав предмонгольской поэзии как сложившееся литературное направление, с различающимися формами пасквилей, шаржей и эпиграмм.

Сатирическая поэзия имела большое хождение при дворах — в этом убеждает литературное наследие исфаханских поэтов и других авторов XII — начала XIII в. Три вещи в обычае у поэта, говорится в одном из стихотворений Джамал ад-Дина: первая — панегирик, вторая — прошение, третья — если заплачено за панегирик — благодарственные стихи, если не заплачено — *хаджв* (Дж., с. 428) [9].

Этическая система, положенная в основу сатирической поэзии, крайне схематична. Она исчерпывается двумя полюсами: щедрость — скупость. Проклятия и издевательства над скупостью — настойчиво и однообразно повторяющийся мотив пасквилей и эпиграмм, равно как прославление щедрости — мотив *мадха* и прошений. И опять можно привести точные аналогии с устойчивыми представлениями, характерными для европейского средневековья, где благородная щедрость олицетворяла собой смысл всех добродетелей, а скупость — «мать всех пороков» — приравнивалась к злодейству [58, с. 228].

Диваны исфаханских поэтов изобилуют эпиграммами на скупцов. Стихотворные эпиграммы — уже развитое искусство: в двух-трех бейтах поэты набрасывают карикатурный портрет

той или иной конкретной личности, с риторическими вопросами, уничтожающими сравнениями, клеймящими порок, и, как правило, с остроумными пуантами. Вот некоторые из этих эпиграмм:

Послушай-ка хадис о жадности ходжи,
Верней о ней, пожалуй, и не скажешь.
Коли однажды он окажется в сраженье,
Словчит и там, чтоб угодить под меч врага:
От жадности стрелы в противника не пустит
И выгадает хоть на том, чтоб съесть по шее. (К., с. 610)

У кого такой обычай? У кого такой порядок?
Чтобы год за годом брать и не знать, что значит дать?
Если вдруг пообещает — раз в году и с ним бывает,—
От раскаяния сдохнет, не исполнит никогда.
А из всех скупцов скупейший кто — скажи? Конечно, этот:
На словах всегда «согласен», а на деле не дает! (К., с. 656)

Поэт просит у вельможи немного «чистого вина», которое готовят из изюма, говорится в другой эпиграмме. Наутро патрон присылает «гулямишку» с пузырьком вина. Сосуд своею малостью и мутноватость плохого вина вызывают у поэта неприятные ассоциации с «той влагой, кою носят к лекарям» (Дж., с. 395). Или еще. Патрон дарит поэту своего личного коня, и поэт утверждает, что каждый может прийти и своими глазами убедиться в проявленной щедрости: конь до сих пор стоит в конюшне хозяина (К., с. 440).

Особенно позорным считалось обвинение в скудости застолья, нехлебосольстве. Как известно, одним из этических установлений этого времени было правило: не быть жадным на хлеб. Авторы сатир часто приписывают объектам своих насмешек тяжкий грех нарушения заповеди хлебосольства:

Он из тех, этот ходжа, кто ни разу в своей жизни
Без людей кусочка хлеба в одиночку не вкусил.
Только вот — не звал ни разу к своему столу он гостя,
Жизнь провел как прихлебатель за любым чужим столом! (К., с. 444)

Скупцов в эпиграммах награждают еще двумя другими самыми ходовыми клеймящими бесчестьем ругательствами — «рогоносец» и «осел»:

Ты в жизни не подумал о других,
А коль подумал бы, то сам себя прикончил.
Ты — первый из ослов, но тот ослей тебя,
Кто на тебе, осле, надежды око держит. (К., с. 669)

Эпиграммы, как правило, коротки, наделены опасной для высмеиваемого крылатостью острого словца или народного куплета, т. е. мастерски нацелены на устное хождение. И, вероятно, убийственным для репутации некоего «именитого ходжи» было

распространение в городе такой «дразнилки», построенной на едином динамическом художественном приеме — вопрос-ответ:

Кто, скажи, других тираня, сроду сытости не знал?
  Кто? Не кто другой, как Брюхо именитого ходжи.
Кто, скажи, лица не прячет всем прохожим напоказ?
  Кто? Не кто другой, как Жены именитого ходжи.
А кто он, кого не видел ни один просящий взгляд?
  Кто? Не кто другой, как Дирхем именитого ходжи.
Кто, скажи, на этом свете всех огромней и сильней?
  Кто? Не кто другой, как Скупость именитого ходжи.
Кто, скажи, на этом свете всех ничтожней и слабей?
  Кто? Не кто другой, как Щедрость именитого ходжи.
Кто, на горе честным людям, тащит всюду зло и вред?
  Кто? Не кто другой, как Ноги именитого ходжи.
И кто он, о чьем здоровье надо господа молить?
  Кто? Не кто другой, как Недруг именитого ходжи.
Кто, скажи, на благо людям? Кто на радость всем сердцам?
  Кто? Не кто другой, как Гибель именитого ходжи! (К., с. 670)

Сатиры строятся и на более утонченных приемах комического. Поэт иронизирует: он попросил полотна, патрон сказал: «Подожди, вот привезут из самых лучших мест». Караван пришел, а подарка не последовало. Поэт приходит к выводу: я нишапурского полотна у него просил — должно быть, он мне йеменское (т. е. самое ценное, «заморское») собирается дать (Дж., с. 405). Или другой короткий «отрывок»:

Тебе слагая восхваленья, как ни ломал я головы,
В созданье образов высоких я мало, каюсь, преуспел.
Грех искупить я уповаю, коли пошлет удачи Бог,
Не пожалею красноречья тебе в элегии на смерть! (К., с. 547)

Говоря о развитии сатирической поэзии в предмонгольском Исфахане, надо отметить использование для эпиграмм и шаржей формы рубаи и появление сатирической пародии. В *диване* Камала Исма'ила мы находим небольшой цикл четверостиший, построенных на приеме точного пародирования собственных панегирических придворных рубаи, использованы те же классические элементы антуража дворцовых собраний, например образы розы, арфы, чаши или же меча правителя:

Так злобен ты и кровожаден, что к розе тянешься рукой
Затем лишь, чтоб бутон расцветший обезобразить и сорвать.
А с арфой ты и с чашей неразлучен —
Пока ту бьешь, а кровь другой ты пьешь. (К., с. 913)

Сатирические стихи наших исфаханских поэтов в основной своей части обращены против меценатов и сопряжены с оплатой литературного труда. Отсылал ли поэт эти пасквили прямому адресату, читал ли их в кругу друзей или в домах других вельмож, которые не прочь были поразвлечься высмеиванием

ближнего, или просто сам отводил душу? Судя по характеру стихов, это бывало по-разному.

Жизнь в предмонгольском Исфахане способствовала созданию самых благоприятных условий для бурного развития литературной сатиры. В обстановке жестокого соперничества двух городских партий — представителей двух враждующих религиозных толков, двух родов, Са'идийе и Худжанди, поэзия в Исфахане стала действенным оружием политической борьбы. Если расширить сравнение В. А. Жуковского, увидевшего в хвалебных касыдах официальную прессу, газетные «передовицы» [10], то *хаджв* был таким же фактом городской общественной жизни и жизни дворов, как фельетон, шарж или карикатура.

Сатирические стихи в определенной части служили сбыточным «товаром» для поэта, на них был спрос и находились заказчики. Стихи, порочащие и высмеивающие представителей одной партии, были на руку их противникам. Обратившись к хронике первой половины XI в. «История Мас'уда», уже в ней найдем запись о том, как Фазл, *хаджиб* Харун ар-Рашида, действуя против наследника престола Ма'муна, «стихотворцам приказал высмеивать его в стихах» [1, с. 63].

Можно говорить о существовании в поэзии предмонгольского Исфахана и элементов обобщенной сатиры, направленной уже не против того или иного мецената, не заплатившего за стихи, а против вельмож города вообще. Стихи такого рода мы встречаем как у старшего, так и у младшего поэта:

Все жадно требуют похвал и восхвалений,
Хотят их получить как должное, задаром.
Совсем не ведают, о боже, что творят!
Молчанье — вот им лучший панегирик!
Так велики их милости, что если
Хаджв не сложил на них — и то им одолженье! (Дж., с. 387)

Эти люди ничем не одарят, кроме обиды и боли,
Кровью сердца питайся — крошки хлеба тебе не предложат.
Если ты без конца, словно меч, будешь бить по каменной глыбе,
Сам прольешь семь потов, но и капли воды не получишь от камня!
(К., с. 919)

Высказывания Джамал ад-Дина и Камала Исма'ила о *хаджве* — таких высказываний много — показывают, что персидские поэты в конце XII — начале XIII в. отчетливо представляли, какой силы оружие они держат в руках.

Перо панегириста легко обратить в перо высмеивающего — прямо выраженная угроза этого нет-нет да и мелькнет в обращениях исфаханских поэтов к меценатам. Поэт может быть опасен — об этом не раз напоминается в стихах.

Развитие сатиры можно поставить в прямую связь с теми

новыми веяниями, которые прослеживаются в поэзии XII — начала XIII в.: придворные поэты начинают выказывать некоторые признаки внутренней независимости и стремления постоять за свои права.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Роль поэта-панегириста в средневековом обществе не исчерпывалась, конечно, его придворными обязанностями. Литература в Иране XII в. уже вышла за пределы двора, оживляется и развивается литературная жизнь городов. К читающей публике принадлежали городская интеллигенция и средние слои населения — ремесленники и купцы, среди которых многие сами писали стихи. Для этого времени характерно общение поэтов между собой, как личное, так и в форме литературной переписки, их активное конкурирование, а следовательно, и хорошее знание произведений друг друга.

Можно говорить о достаточно развитом личностном начале в персидской поэзии XII — начала XIII в.: рядом с восхваляемым в стихах стоит, и часто более реально очерченная, фигура восхваляющего. В *диванах* придворных стихотворцев предмонгольского времени мы находим в обилии и произведения личной лирики, исполненные глубокого жизненного содержания.

С распространением идей суфизма поэты становятся проповедниками и духовными наставниками для самых широких народных масс. Изустная передача литературных произведений, столь распространенная в это время, приобщает к поэзии и неграмотное население.

Мы ограничились в данной работе упоминанием только основных функций поэта в его службе при дворе. Анализ придворной поэзии показывает, как многогранна была роль поэта в культурной жизни средневекового общества: панегирист, стоящий на страже правящей династии; царедворец, ведающий своего рода службой настроения; тонкий лирик, создающий для аристократии особый психологический комфорт, приобщающий к высоким наслаждениям духа; временами придворный шут, привносящий необходимый элемент увеселения в организацию досуга; он же — интеллигент и эрудит, осведомленный во всех современных науках, знаток литературы, участник внутригородской борьбы, глашатай народной правды, творец нравственных идеалов и дерзкий обличитель.

Существующее по сей день пренебрежительное отношение к придворной поэзии, сводящее ее к службе восхваления, неправомерно схематизирует и упрощает сложный литературный процесс в средневековом Иране и сопредельных странах.

ПРИЛОЖЕНИЕ

СРЕДНЕВЕКОВЫЕ СЛОВАРИ (*ФАРХАНГИ*) — ИСТОЧНИК ПО ИСТОРИИ КУЛЬТУРЫ ИРАНА

Словарь—это вселенная, расположенная по алфавиту.

А. Франс

Персоязычная средневековая письменность в значительной части состояла из текстов стихотворных. Поэтические формы письменной речи были присущи не только художественной литературе, но и науке, дидактике, богословию. Возведенный в норму усложненный стиль письма, цветистость и метафоричность поэзии, образный язык прозы, расцвеченной стихотворными вставками, чрезвычайный полисемантизм персидской лексики, обогащенной арабскими заимствованиями, вызвали к жизни раннее развитие персидской лексикографии — составление толковых словарей персидского языка — *фархангов*.

Персидская лексикографическая традиция представлена дошедшими до нашего времени памятниками, созданными на протяжении девяти столетий: самый ранний из сохранившихся персидских *фархангов* — *Лугат-и фурс* Асади Туси датируется 457/1085 г. Корни словарной персоязычной традиции уходят в значительно более отдаленное время. Источники зафиксировали существование по крайней мере еще двух персидских *фархангов*, составленных ранее *Лугат-и фурс*. Первый из них по времени — *Фарханг-и Абу Хафс Сугди*, или *Рисале-йи Абу Хафс Сугди*, составленный в конце IX — начале X в. известным в свое время музыкантом и теоретиком музыки Абу Хафсом Сугди. Рукописи этого словаря, не сохранившиеся до нашего времени, были, по-видимому, в ходу в течение ряда веков: лексикографы в Иране и Средней Азии вплоть до XVII в. ссылались на *Рисале-йи Абу Хафс* как на один из источников.

Еще более ранние достоверные свидетельства зафиксировали факт существования другого утраченного персидского толкового словаря, составленного в середине XI в. в Азербайджане известным поэтом Катраном (ум. после 1072). Асади Туси упоми-

нает лексикографическую работу Катрана в предисловии к *Лугат-и фурс*.

Существуют также не подтвержденные достоверными источниками сведения, что основоположник персидско-таджикской литературы поэт Рудаки (ум. 329/940-41) составил толковый словарь под названием *Тадж ал-масадир фи-л-лугат-и фурс*. Библиограф XVII в. Хаджжи Халифа упоминает еще один не сохранившийся до нашего времени *фарханг — Навадир ал-лугат* под авторским именем известного поэта Фаррухи (ум. 429/1037-38).

Следует заметить, однако, что опыт лексикографической работы, накопленный в Иране к середине XI в., был значительно более продолжительным и широким. В частности, еще от домусульманского времени сохранились два письменных памятника, представляющие собой глоссарии: авестийско-среднеперсидский словарь, получивший название, соответственно первому разъясняемому в нем слову, *Фраханг-и ОИМ-ЕВАК* [191], и арамейско-среднеперсидский словарь гетерограмм *Фраханг-и пахлавик* [171]. Их создание специалисты относят к позднесасанидской эпохе.

В *Фраханг-и пахлавик* мы можем наблюдать, по-видимому, самую раннюю попытку классификации лексического материала. Этот словарь был составлен как пособие для писцовых школ (по предположению Х. Юнкера, он предназначался для заучивания наизусть) и как своего рода руководство для составителей и читателей письменных текстов вообще.

В настоящее время наука располагает сведениями, что персидских средневековых толковых словарей было более двухсот. Хронологический список персидских *фархангов* с краткими научными аннотациями, составленный К. Г. Залеманом в 1887 г., насчитывал свыше 160 названий как дошедших до нашего времени словарей, так и известных только по упоминаниям в средневековых источниках [197, с. 505—575]. Список *фархангов*, опубликованный иранским филологом Саидом Нафиси, содержит уже названия двухсот двух сочинений [41, I, с. 71—77]; это число не включает большого количества двуязычных, переводных, персидских словарей.

Значительное число персидских *фархангов*, создаваемых из века в век, само по себе свидетельствует о широком распространении этого рода литературы и настоятельном спросе на нее. В рукописных хранилищах мира можно увидеть большие коллекции персидских *фархангов*, причем наиболее популярные из них, такие крупные словари, как *Маджма'ал-фурс* Сурури (составлен в 1008/1599-600), *Фарханг-и Джахангири* (1017/1608-09), *Бурхан-и кати'* (1062/1652), представлены множественными

списками. Это несомненный результат широкого бытования в прошлом словарных рукописных книг.

Изучение рукописных коллекций позволяет высказать некоторые наблюдения о характере рукописей *фархангов*. Персидские толковые словари представляют собой, как правило, скромные тома, без принятых украшений — рамок, фронтисписов, унванов. Обычно они составляли отдельный том. Нередки случаи, когда том включал два и более словарей. Иногда объединялись в один том (или, позже, в один переплет) списки *фархангов* и *шархов* — комментариев на поэтические произведения (например, *шархи* на стихи Хакани). Текст словаря переписывался всегда слитно; знаком выделения толкуемых слов служило подчеркивание (иногда киноварью).

Персидские *фарханги*, которые принято квалифицировать по их главному назначению как толковые словари, составляли в действительности сложный жанр средневековой научной литературы, сочетавший в себе такие аспекты, как лингвистический, энциклопедический и стиховедческий. Служа пособиями для чтения, понимания, переписывания и составления поэтических текстов, они были одновременно и справочниками — энциклопедиями и словарями-ономастиконами, и своеобразными пособиями для овладения литературным мастерством, т. е. в целом — учебниками образованности.

Показателен сам термин *фарханг*, изначальное значение которого — «познание, обучение», а также весь круг значений: разум, знание, просвещение, наука, школа. Лексикография входила в качестве одной из обязательных дисциплин в комплекс наук, обозначаемый термином *улум-и адаби*, который почитался необходимым для образованного человека, в частности для поэта.

Основной структурный принцип для персидских *фархангов* раннего периода — распределение лексического материала по последней букве толкуемого слова — находится в прямой связи с главным назначением *фарханга* — служить пособием для чтения поэтических произведений. Включая лексику поэтических произведений, образующую словарные статьи, *фарханги* при этом воспроизводили и структурный принцип *диванов*, в которых стихотворения внутри разделов касыд и газелей следовали в алфавитном порядке конечных букв рифм. И именно расположение слов в соответствии с последней буквой делало *фарханги* одновременно ценным пособием для поэтов, облегчающим им поиск и отбор рифм, особенно при составлении касыд: средневековые панегирические поэмы нередко насчитывали многие десятки монорифмических бейтов, а главы *фархангов* представляли собой более или менее длинные списки рифм. Интересно

одно из сохранившихся свидетельств о том, что поэты прибегали к помощи *фархангов* в своем творчестве. На это обратил, в частности, внимание Е. Э. Бертельс. «Низами,— пишет он,— изучал персидский язык не только по произведениям своих предшественников, он уделял большое внимание и живой речи, о чем свидетельствуют многочисленные поговорки, рассыпанные по его поэмам. Пользовался он, по-видимому, и различными пособиями. Так, об использовании толковых словарей (*фархангов*) говорит следующий бейт:

دو باشد منجنیق از روی فرهنگ * یکی ابریشم اندازد یکی سنگ

На основании *фархангов* [известно, что] бывает два *манджаника:*
Один выбрасывает шелк, другой — камни» [25, с. 105].

Поэты чаще всего и выступали авторами *фархангов*. В предисловиях, которые обычно предшествуют собственно словарям, персидские средневековые лексикографы, как правило, высказывают неудовлетворенность существующими в их распоряжении толковыми словарями персидского языка, отмечая такие их недостатки, как отсутствие необходимых слов, краткость или неточность объяснений, иногда — отсутствие указаний на произношение. Повторяющийся мотив авторских предисловий к *фархангам* — упоминание о просьбе, с которой к данному лексикографу обратилась группа друзей, чаще всего поэтов, составить новый, более совершенный, лексикографический справочник для чтения произведений литературы, в частности Фирдоуси и Низами.

Средневековые персидские *фарханги* являются ценнейшим источником для истории ираноязычной письменной культуры. Изучение персидской лексикографической литературы, намного опередившей появление других языковедных дисциплин, дает нам возможность рассмотреть этапы научного осмысления средневековыми языковедами фактов своего родного языка и последовательно проследить совершенствование методов словарной работы на протяжении тысячелетия.

Неоценимую услугу оказали персидские лексикографы и своей литературе, введя в *фарханги* — в значительном объеме — поэтические тексты классиков персидско-таджикской поэзии. Практика сопровождения толкования иллюстративными стихотворными цитатами, придавшая ценность научной документированности материалу *фархангов*, была нацелена на лучшее восприятие слова и удобное запоминание его значений, поскольку, как это было замечено специалистами, перса отличает поразительная способность к запоминанию стихотворных строк. Этот способ подачи лексического материала наделял *фарханги* еще одним качеством — делал их пособием для поэтов по овладению

словоупотреблением в поэтическом контексте, т. е. был рассчитан на усвоение богатств национального языка.

Однако роль средневековых персидских *фархангов* как источников значительно шире. Язык, как известно, является зеркалом жизни народа. Именно энциклопедический аспект средневековых персидских толковых словарей делает их ценнейшими поставщиками разного рода информации для реконструкции истории культуры в самом широком понимании этого слова. Энциклопедический аспект весьма сильно развит в *фархангах* раннего периода — словарях XI—XV вв., насыщенных достаточно подробными описаниями реалий, а также некоторых обычаев и представлений.

Чем же было вызвано стремление средневековых лексикографов включать в свои труды описания многих вещей, чаще всего широко распространенных и известных их современникам? Произведения ранних классиков персидской поэзии, прежде всего эпопея *Шах-наме*, в последующие века требовали пособий для ясного и полного понимания тех лексических элементов, которые к этому времени вышли из общего употребления, иногда вместе с реалиями и понятиями, которые они обозначали, но чаще просто уступив место новым наименованиям.

Влияние арабского языка на новоперсидский проявилось, в частности, в гипертрофированном развитии синонимии, в том числе и в сфере обозначения реалий. Но в еще большей степени на развитии синонимии сказался тот исторический факт, что персидская поэзия в домонгольский период, бурно развившаяся одновременно на огромной территории, где стал господствующим персидский язык, испытывала неизбежно сильное влияние местных диалектов, и прежде всего диалектной лексики. Некоторый разнобой в обозначении достаточно известных вещей и понятий, проникающий при этом в язык литературы, и, следовательно, затрудненное понимание поэтических текстов стимулировали создание толковых словарей, практическое назначение которых — помочь в чтении и понимании литературы — в конечном счете решало важнейшую культурную задачу становления и нормализации единого литературного языка.

Выполняя в свое время роль идентификации в сознании читателей достаточно известных вещей с их многочисленными и иногда малоизвестными наименованиями, персидские *фарханги* насыщены реалиями, характерными для самого повседневного обихода человека, а также реалиями местными и бывшими в употреблении ранее. Фиксируя то или иное слово, словарь фиксирует существование той или иной вещи, того или иного понятия в определенный исторический период жизни народа, что дает возможность восстановить реальные стороны человеческого

бытия, тот «образ времени», который весьма важен для понимания тех или иных периодов истории культуры. Нельзя не вспомнить утверждение известного исследователя языка И. И. Срезневского: «Каждое слово для историка есть свидетель, памятник, факт жизни народа, тем более важный, чем важнее понятие, им выражаемое. Дополняя друг друга, они все вместе передают систему понятий народа, передают быль о жизни народа...» [129, с. 103].

Особую ценность для истории культуры, как показывает анализ словарей, составляет сам текст толкования, приводимый *фархангами*. Лексикографы здесь дают описания той или иной вещи, нередко очень подробные и пространные, содержащие сведения о назначении вещи, ее внешнем виде, устройстве, материалах, из которых она изготовлена, и о ее живом обращении среди действующих лиц. Это наделяет *фарханги*, с нашей точки зрения, особой ценностью уникальных в своем роде источников, не повторенных прочими письменными свидетельствами эпохи, в том числе и собственно энциклопедическими сочинениями, которые составлялись в средневековом Иране наряду с *фархангами*, хотя и в несравненно меньшем масштабе. Средневековые персидские энциклопедии были, по существу, узкоспециализированными справочниками, дающими описание малоизвестного их современникам и часто отвлеченного материала.

Свидетельства средневековых *фархангов* должны быть в большей степени привлечены в качестве сравнительного и дополнительного источника к скудным еще доныне для средневекового города вещественным данным. Как на удачный опыт использования раннего персидского толкового словаря для исследования истории культуры Ирана можно указать на книгу И. П. Петрушевского «Земледелие и аграрные отношения в Иране XIII—XIV веков». Автор использовал *Ми'йар-и Джамали* Шамс-и Фахри для характеристики состояния сельского хозяйства и агротехники в Иране XIII—XIV вв. Словарь помог исследователю реконструировать некоторые конкретные детали ирригационного дела, виноградарства, составить представление об орудиях сельскохозяйственного труда [117, с. 26, 117, 125, 127, 138, 146, 147, 156—158 и др.].

Настоящая работа строится как публикация сведений по истории культуры, содержащихся в памятниках средневековой персидской лексикографии раннего периода — XI—XIV вв. Сведения извлечены из следующих персидских толковых словарей:

1. *Лугат-и фурс* («Словарь персидского языка»). Составлен в Азербайджане во второй половине XI в. уроженцем Хорасана поэтом Асади Туси. Содержит около 1700 толкуемых слов. Словарь издан трижды [155; 82; 83]. Ссылки даны на издание

иранского филолога Дабира Сийаки 1336/1957 г. [83]. (В сокращении — Л.)

2. *Сихах ал-фурс* («Совершенство персидского языка»). Составлен в Азербайджане в 728/1328 г. поэтом Мухаммадом б. Хиндушахом Нахчивани. Содержит 2300 толкуемых слов. Извлечения сделаны из издания Абд ал-Али Та'ати, 1341/1962 г. [127]. (В сокращении — С.)

3. *Ми'йар и Джамали ва Мифтах-и Абу Исхаки* («Джамалов эталон и Абу-Исхаков ключ»). Составлен на юге Ирана, в Луристане, в 744/1343 г. поэтом Шамс ад-Дином Фахри Исфахани. Содержит около 1600 толкуемых слов. Словарь имеет два печатных издания [198; 42]. Извлечения сделаны по изданию, выполненному К. Г. Залеманом [198]. (В сокращении — М.)

4. *Фарханг-и Зафангуйа ва Джаханпуйа* («Словарь Говорящий и Мир изучающий»). Составлен в Индии в конце XIV в. неким Бадр ад-Дином Ибрахимом. Содержит 5170 толкуемых слов. Рукописи крайне редки. Впервые словарь издан в 1974 г. [16]; извлечения сделаны по этому изданию, с указанием листов рукописи. (В сокращении — З.)

5. *Даниш-наме-йи Кадар-хан* («Книга знания Кадар-хана»). Словарь составлен в 807/1404-05 г. в Индии. Автор — Ашраф ибн Шараф ал-Музаккар ал-Фаруги. Словарь не издан. К настоящему времени зарегистрирована только одна его рукопись, принадлежащая Республиканскому рукописному фонду АН Азербайджанской ССР. Первое печатное сообщение об этой рукописи см. [147, с. 64—83]. Извлечения сделаны по этой рукописи. (В сокращении — Д.)

Извлеченные из *фархангов* словарные статьи составляют следующие восемнадцать тематических разделов:

1. Градостроительство.
2. Дом. Его устройство. Дворец.
3. Предметы домашнего обихода. Убранство дома. Утварь.
4. Орудия труда. Материалы. Хозяйство.
5. Одежда. Материалы.
6. Предметы украшения, роскоши. Косметика.
7. Предметы образования, обучения.
8. Предметы игры, забавы. Спорт, охота, рыболовство.
9. Литература. Искусство.
10. Культ.
11. Военное снаряжение.
12. Еда.
13. Болезни. Лекарства. Лечение.
14. Обычаи. Представления. Управление.
15. Метрология. Деньги.
16. Термины родства.

17. Профессии, звания и занятия.

18. Разное.

Сопоставление выбранной из названных пяти *фархангов* лексики — около восьмисот толкуемых слов — показывает, что средневековые лексикографы редко прибегали к слепому переписыванию материала у своих предшественников. В словарях представлена в значительной мере различная лексика. Так, среди выбранных нами словарных статей половина находится только в одном из *фархангов*. И лишь приблизительно десятая часть вокабул присутствует одновременно в четырех-пяти словарях.

Можно отметить как правило, что словари (а они составлены в удаленных одна от другой областях распространения персидского литературного языка) не противоречат друг другу (такие случаи единичны).

Сопоставление лексического материала показало, что *фарханги* весьма ценным образом дополняют друг друга. В тех случаях, когда два-три (или больше) словаря объясняют одно и то же слово, текст толкования редко повторяется, совпадая полностью. Интересно, что каждый из лексикографов в ряде случаев избирательно характеризует ту или иную вещь или явление, отдавая предпочтение различным признакам. Нередки случаи, когда один из лексикографов дает преимущественно описание внешнего вида предмета, другой — указывает его назначение, третий — материал, из которого его изготовляют и пр.

Поэтому именно материалы ряда близких по времени составления *фархангов*, сведенные воедино, приобретают новое и ценное качество исторического свидетельства, характеризующего вещь или явление средневекового мира наиболее полно и ново. Подобно археологическим находкам, эти обобщенные словарные статьи, зафиксировавшие предметные вехи истории культуры и некоторые представления так, как они воспринимались средневековым человеком, приоткрывают для нас страницы минувшей истории.

Извлеченный из толковых словарей материал позволяет, как нам представляется, достаточно полно характеризовать мир ближнего окружения средневекового человека, прежде всего предметы материальной культуры, связанные с его повседневной жизнью и непосредственной деятельностью. Цель настоящей публикации — систематизированные по разделам и документированные извлечения в русском переводе сделать широко доступными специалистам разных областей истории средневековой культуры.

انباخون — крепость (Л., 158; С., 231 — ابناخون). Стена и крепость (М., 101).

اسپریس — площадь (Л., 62; С., 140; М., 57).

اگور — обожженный кирпич (Д., 67б).

ایوان — площадка под аркой (Л., 145). Арка и место сидения знатных (С., 232). Высокая арка и трон шахов (М., 96). Площадка, арка и беседка (Д., 152б).

بذرام — или строение, или дом, место развлечения. Это называют *падрам* (Л., 132). Место цветущее, разукрашенное, приятное (С., 216). Так называют украшенный дом и сад (М., 90).

برجین — стена, которую делают из тростника (Д., 156б).

برزن — квартал (Л., 153). Улица и квартал (С., 233). Начало улицы и квартала (М., 105). Улица и беседка (Д., 152б).

برکس — стена (Д., 78б).

بنلاد — часть строения, на что стену кладут (Л., 46). Фундамент. Говорят: *лад* поставил на *бунлад,* то есть *тав* поставил поверх стены (С., 87). Фундамент (М., 31).

بهارخانه — так называют на языке пехлевийском высокое строение (З., 30а).

پاره — крепость (Д., 206б).

تابخانه — теплица. И это такое строение, которое из стекла строят. То есть помещение, которое бывает с решеткой, в нее вставляют стекла, чтобы лучи солнца вовнутрь проникали (З., 30б).

ترا — отдельно стоящая стена, которая возведена перед чем-либо (Л., 4). Стена очень большая и высокая, которую воздвигают, [ограждаясь] от кого-то или чего-то (М., 4). Стена (Д., 12б).

تواره — строение, в котором не находится ничего другого, кроме навоза, грязи и соломы (С., 271). Строение, где очищаются (М., 124).

تیم — караван-сарай (Л., 140; С., 218; М., 93).

خو — леса, которые для рисовальщиков и штукатуров сбивают, для того чтобы они на них стояли (Л., 170). Первое — приспособление для работы, которое сбивают для штукатуров и художников, чтобы они на нем стояли и работали, а некоторые это называют *харпуште.* Второе — форма для свода и леса́, которые делают из бревен, кладут на колонны арки с двух сторон, и [на них] работают по возведению здания (С., 294). Скрепленные бревна, которые устанавливают строители, чтобы на них стоять и работать (М., 113).

خوست — дорога вытоптанная и стертая (Д., 26б).

دز — крепость (З., 1а).

ژی — водоем (Л., 147; С., 303; М., 139).

سردآب — помещение под землей (З., 46а).

سم — жилище, вырытое в земле на дорогах и в степях, где останавливаются странники (М., 95). Два значения имеет. Первое — жилище, построенное в земле, второе — кости четвероногих (С., 221).

شوله — так называют то место, где банщики сушат кизяк (Л., 124). В смысле *шала* — навозная куча, место для отбросов на улице (С., 282).

طاوم — высокое строение и караульная вышка (С., 223).

فردوس — сад со множеством деревьев, где имеются разного рода плоды, цветы, зелень и вода (З., 50б).

فرسنگسار — *мил* — верстовой указатель, который устанавливают на дорогах для указания пути (С., 111). Верстовой указатель — *мил,* который для указания *фарсангов* на дорогах устанавливают (М., 40). *Мил* — для указания расстояния устанавливают у дороги в виде камня. Его называют также *фарсанг* (Д., 66а).

فروار — летний дом, который строят наверху (С., 112). Зимний дом (М., 36). Летнее помещение, которое строят наверху, над домом (З., 10а). Летнее помещение, которое наверху дома находится. И крыша (Д., 51а, 73а).

كاريز — такая вода, которая [находится] в земле, ее наружу выводят, и по-арабски ее называют *канат* (Л., 53). Текущая под землей вода, которую в разные места выводят (С., 129). Ручей, который течет под землей (М., 51).

كازه — беседка деревянная. И дом, который строят на горе (Д., 184а). Два значения имеет. Первое — это [навес], который устраивает садовник из дерева и травы, чтобы сидеть там во время дождя, и его называют *харпуште,* еще называют *савм'а.* Второе — ветки деревьев, которые укладывают охотники перед западней, чтобы напугать дичь (С., 285). Навес. И еще — ветки деревьев, которые располагают перед западней, чтобы напугать дичь и завлечь ее в западню (М., 126).

كاشانه — теплица или теплое зимнее помещение (Л., 149). Зимний дом (С., 285). Так называют зимний дом (М., 133).

كدوخ — баня (С., 68).

كربه — лавка (Д., 206б).

كز — лавка (Д., 73б).

كلات — маленькая деревня, большей частью на горе. И крепость (Л., 13). Деревня на высоте и крепость (С., 47). Крепость на холме или разрушенная крепость (М., 11).

كندز — старая крепость (Л., 50; М., 52). Старая крепость, и это городская крепость (С., 130).

لاذ — стена, которую из перемешанной глины делают. Говорят: из кирпича сложено, из *лада* сделано (Л., 45). Два значения имеет. Первое — тонкий мягкий красный шелк и стихотворение. Второе — стена, сложенная из смешанной глины. И говорят: «Слои наложены, и стена возведена». И каждый слой из такой стены образует *лад* (С., 285). Шелк тонкий и нежный. И *лад* — это еще стена, которая слоями сложена (М., 31). Основание стены (Д., 50б).

مرزغن — кладбище (Л., 157; С., 253; М., 108; З., 35б).

نغل — вырытая яма для овец. И прохожие [странники] выкапывают, чтобы ночью в степи там находиться или у подножия горы (Л., 124). Два значения имеет. Вырытая яма, которую делают в степи. И ночью люди

и четвероногие туда идут. Второе — большая глубокая яма для водоемов (С., 212).

نواجسته — заново посаженный сад (Л., 66; С., 291).

نهفت — место, которое устраивают в стене или в земле, чтобы в нем прятаться (С., 48).

ورغ — плотина (Л., 78; С., 166). Плотина, которую ставят перед потоком воды. И по-арабски называют *сикр* (М., 67).

هروانه — больница. А у парсов было место казни, [наказания] (Л., 150). Больница (С., 292; З., 276). Больница, в которой связывают умалишенных. И по-арабски называют *дар аш-шифа* (М., 133). Так называют больницу, то есть *сихатхана* (лечебница) (Д., 1696).

ДОМ. ЕГО УСТРОЙСТВО. ДВОРЕЦ

آسمانه — потолок в доме (Л., 151; С., 260). Потолок комнаты (М., 132).

باجنگ — маленькое отверстие, глазок, через которое можно смотреть одним глазом (Л., 113). Решетчатое отверстие в двери дворца; форточка, через которую смотрят одним глазом (С., 194). Маленькая форточка в павильоне (М., 79).

بادخون — башня, которую продувает ветер (Л., 157). В значении: [такое] место при подъеме и спуске, где проходит ветер, то есть *бадгир* (С., 232). Вентиляционное устройство — *бадгир* (М., 103).

بادغرد — летнее помещение (Л., 33). Летнее помещение, а некоторые его называют *танаби* — павильон (беседка) (С., 74). *Бадгар* в смысле *бадгард* — летнее помещение, продуваемое холодным ветром (С., 100). Летнее помещение, называемое *бадгир,* постоянно продуваемое ветром (М., 46).

باذير — палка, которую для запирания двери ставят изнутри (М., 42).

بالار — это *фарасб,* то есть бревно, на котором крепят крышу дома (С., 100; М., 36).

بجكم — летнее помещение и жилище, которое под землей строят, наподобие *гарда* и *бадгарда* (Л., 135). Летнее помещение (С., 216; М., 93).

بيغوله — *пигала, пигула* и *кундж* — одно слово: угол (Л., 128). Угол дома (С., 269; Д., 169а).

پالگانه — так называют маленькую решетчатую дверцу, которая бывает железной или деревянной; форточка (Л., 151). Окошечко в стене дома, в которое смотрят тайком (С., 264; Д., 172а). Форточка в доме, через которую смотрят на людей, а люди их не видят (М., 131).

پژاوند — палка, которой изнутри дверь закладывают, а во время стирки белья ею колотят белье, и также ее называют *сакнаба, чунба, фадранг* (Л., 35). Палка, которой закладывают изнутри дверь, чтобы ее нельзя было открыть (С., 75). Крепкая палка, которой закладывают изнутри дверь, чтобы запереть ее (М., 29). Палка, которой закладывают изнутри дверь, чтобы никто не мог открыть ее (Д., 45а).

پلندين — дверная рама (Л., 163; С., 234; М., 105; Д., 153а).

تله — основание лестницы (М., 130).

توشكان — очаг в бане (Д., 1586).

چنبه — палка, которой женщины стирают белье. И также кладут ее для укрепления позади двери (Л., 159). Палка, которой закладывают изнутри дверь дома (С., 273).

خان — два значения. По выражению мавераннахрцев, так называют падишаха; второе значение — дом (С., 239). Дом (Д., 152б).

خانغرد — летнее помещение (Д., 44б).

خم — летний дом, жилище, которое под землей строят подобно *гарду* и *бадгарду* (Л., 135). Летний дом (С., 218).

داش — кирпичный *танур* (печь) (Д., 88б).

دریواس — это палки, которыми дверь укрепляют, а некоторые их называют *чарчуба* «четыре палки», а также называют *гирдагирд* «косяки» (С., 143). Так называют палки, которые вокруг дома ставят для укрепления (М., 56). Такая палка, которую вставляют в кольцо двери для запирания (Д., 78б).

رخنه — входное отверстие в стене, дверь дома (Л., 159). Отверстие в стене дома, в которое с трудом можно пройти (С., 278). Отверстие в стене (М., 135). Дыра и форточка (З., 2б).

سپنج — место отдыха и приема гостей (С., 53).

سرشاخ — бревна, на которые кладут крышу дома. И концы их выступают над бревнами, которые называют *фарасб* (М., 23). Концы бревен, которые выступают с разных сторон дома. Арабы их называют *мухрадже* (С., 67).

شبستان — зимний дом (С., 247). Место, где ночуют; так же называют спальню (З., 34а). Место, где проводят ночь (Д., 157б).

شبگاه — [то] место, где спят в доме или вне его (З., 34а).

شتفت — так называют кровлю дома (Д., 23а).

شنگینه — палка, которой подпирают изнутри двери, чтобы [дверь] запертой была (Л., 165).

غلبگین — дверь, сделанная из перекрещенных палок с окошком, так что все, что снаружи двери, видно из дома. И большей частью такие двери бывают в сельских домах и на виноградниках (Л., 164). Дверь решетчатая, соединенная из палок. В деревнях над дверями вешают (С., 247). Решетчатая дверь, из-за которой смотрят (М., 108). Решетчатая дверь; каждый, кто перед ней стоит, виден (Д., 153а).

فدرنگ — палка, которой прачки колотят белье. И изнутри дверь закладывают для запирания. А во время войны [как оружие] берут в руки (Л., 108). Палка, которой прачки колотят белье. А еще говорят, что это палка, которую закладывают за дверь для запирания (С., 199). Прочная палка, которой закладывают изнутри дверь, чтобы ее запереть (М., 79; Д., 118а).

فرسپ — столб, на котором крепят крышу (С., 39). Большое бревно, на котором крепят крышу дома (М., 11). Такая ткань, которой крышу покрывают (Д., 20б).

فروار — помещение с проходом на четыре стороны из двери (Д., 51а).

کاخ — беседка и павильон (С., 68). Павильон (М., 23). Дворец и дом (Д., 38б).

كانون — вместилище огня (Л., 142). Очаг, а также называют месяц дей (Д., 159б).

كدوخ — баня (С., 68).

كله — палочка, которую вставляют в затвор, чтобы дверь не открывалась (С., 286; М., 122).

كريج — маленький дом. И дом на *хирмане* — гумне — для того, кто собирает урожай. И летнее строение (З., 13а).

كريز — закоулок и угол дома (Д., 73б).

كمرا — место, где четвероногих держат, конюшня (Л., 1). Два значения. Первое — арку строения так называют; второе — место для овец (С., 27). Место для овец; арка дома (М., 5). Место, в котором держат четвероногих, а еще значение — арка, стена (Д., 14а).

كولخ — место, где держат огонь (Д., 34а) (жаровня).

كيان — палатка курдов и арабов, дом курдов (Л., 143). Палатка курдов и арабов (С., 250; М., 97). Палатка арабов и курдов, а курды — это племя (З., 15б). Это палатка курдов. И у арабов так говорят (Д., 150б).

گاه — время, место и *маснад* — трон, большая подушка (Л., 173). Время, разукрашенный трон шахов и *маснад* — большая подушка (С., 288).

مدنگ — зубцы ключа (Л., 52, 111; С., 201). Зубцы ключа, при помощи которого дверь, когда ее [нужно] закрыть, запирают (М., 79).

مشكوى — дом падишаха; капище (С., 308). Капище. И место, где был дворец уединения Хосрова и Ширин. И его называли *Машку* (М., 110, 138).

نسر — навес, [тент] (С., 117). Навес, [палатка] на горе из дерева и веток (М., 44).

نكبا — проветривающее устройство — *бадгир* и название ветра, который дует с четырех сторон, то есть *гирбад* (круговой) (З., 49а).

ПРЕДМЕТЫ ДОМАШНЕГО ОБИХОДА. УБРАНСТВО ДОМА. УТВАРЬ

آبلسیان — кувшин для умывания (Д., 159а).

افسانه — камень, о который точат нож (С., 261).

آنين — предмет, подобный половинке глиняного сосуда для вина или воды, бывает и побольше. Отверстие его широкое. И в этой области его называют *нахра.* С одной ручкой и с двумя ручками бывает. Глиняный. А в нем делают *дуг* (пахтанье) и трясут, чтобы масло отделилось от пахтанья (Л., 164). Посуда, в которой сбивают *дуг,* чтобы от него отделилось масло (С., 230) (маслобойка).

بابزن — длинные железные [предметы], на которых жарят птицу и мясо и прочее (Л., 156; С., 232). Железный прут, на котором готовят кебаб (М., 108).

بازه — палка, не длинная и не короткая, ее называют *дудасти* — двуручная. Ее также называют *чубдасти,* и она бывает у погонщиков верблюдов (Л., 50). Палка для гулянья (С., 264).

بالغ — деревянный сосуд, из которого пьют вино (С., 161). Чаша для вина, которую изготавливают из рога коровы или из дерева (Д., 90а).

باهو — палка из дерева для гулянья, которую держат в руках в пути, толстая. И она бывает также у чабанов (Л., 166). Палка, которая бывает у пастухов и путешественников (С., 293). Толстая палка, которая бывает у пастухов и путешественников (М., 110).

بسترآهنگ — одеяло (Д., 115а).

بلغ — сосуд для вина (Д., 38б).

بوب — ковер, который расстилают (Л., 9). Ковер (С., 35; Д., 20б). Ковер, который украшает дом (М., 10).

پیلپاگ — сосуд, из которого пьют вино (С., 203).

تبنکوی — вместилище для хлеба, которое плетут из ивы. Разновидность большого *хума* (кувшина), прямого от верха до низа (Л., 177). Сундук (Л., 178). Вещь, которую плетут как небольшую корзину, чтобы класть туда хлеб; так же называют сундук (С., 299). Сундук; так же называют корзинку для хлеба или выручки (М., 110).

تبوک — блюдо, похожее на тамбурин, деревянное, бывает у бакалейщиков. А некоторые из простонародья Туса называют его *баткан* (Л., 103). Большое блюдо, похожее на тамбурин, на котором бакалейщики держат товары (М., 72).

تریان — корзина для хлеба наподобие блюда, сплетенная из ивовых ветвей (Л., 147). То, что плетут из веток ивы, и это в виде блюда (С., 238). Некое подобие блюда, сплетенного из ветвей деревьев (М., 96).

تکوک — [сосуд в виде] коровы из глины, или из золота, или из чего другого, из которого пьют вино (Л., 103). Чаша в виде изображения коровы или льва, которую изготовляют из золота, серебра или глины и из нее пьют вино (М., 72).

جوسک — высокая бутыль с горлышком (Д., 114б).

چپین — корзина, сплетенная из ивы как блюдо (Л., 163). Корзины и блюда, которые плетут из веток ивы (С., 238).

چخماخ — круглый мешочек, который при себе держат для дирхемов и гребня (Л., 27). Кошелек из кожи, который люди носят при себе для того, чтобы в нем держать гребенку и тому подобное (С., 63). Кошель, в котором воины держат гребень и камень, высекающий огонь, и другие вещи. А по-тюркски его называют *кулук* (М., 23).

چمانه — чаша из тыквы для вина. Чаша из выдолбленной тыквы для вина (Л., 152). Разрисованная тыква, в которой держат вино (С., 273). Разрисованная чаша, в которой держат вино (М., 131).

خرگواز — тонкая палка, которой погоняют ослов (Д., 70а).

خلشک — кувшин, сделанный из глины. Бывает необожженным, и девушки используют его для благовоний. И разного рода краски на него наносят (С., 180). Кувшин из необожженной глины, в котором девушки приготовляют благовония и ароматы (М., 78). Так называют окрашенный кувшин (Д., 105а).

خنبه — четырехстенное [вместилище], которое делают наподобие тисков для выжимки вина, и в нем помещают зерно (Л., 160). Четырехстенное [вме-

стилище], в котором держат зерно (С., 275). Огромный кувшин, который изготовляют из глины, и в нем держат вино (М., 117).

خنور — домашняя утварь (С., 104). Предметы домашнего обихода, как-то: небольшой глиняный горшок, глиняные (фаянсовые) чаши *(касе)*, стеклянный сосуд (М., 40). Кухонная утварь (Д., 51б).

دخ ودوخ — определенная трава, которую плетут как коврики, и в мечетях ее расстилают. Ее также называют *зиг* (Л., 30). Трава, которую зимой в мечетях разбрасывают. Или из нее плетут коврики и зимой расстилают. А арабы называют ее *барди*. В Хузистане называют *лабани*, а в Арране и в Мугане и в других районах называют *кантара*. И в большей части местностей, особенно в Табризе и Нахчивани, когда эта трава высыхает, ее размельчают, серой натирают и продают (С., 65). Трава мягкая, из которой плетут коврики, а несплетенную разбрасывают в мечетях (М., 24).

درنا — кухонная утварь (Д., 12б).

دستارخوان — скатерть, на которой едят (З., 32б).

دوستگانی — большая чаша, из которой пьют вино (С., 302). Вино, которое пьют с любимой (М., 100). Чаша с вином, которую друг другу передают по кругу. И в *Фарханг-наме* (персидский толковый словарь XIV в. *Фарханг-и Каввас*) она названа *муждагани* (З., 32б).

رطل — чаша вина (С., 207).

ريغال — чаша (С., 207).

زيغ — ковер, сплетенный из камыша (Л., 82; С., 163; М., 66).

زيغال — чаша (Л., 121).

زيلو — *шатранджи* («шахматный») — вид ковра (Д., 164б).

ساتگنى — большой кубок (Л., 180; С., 303).

ستگى — большой кубок (Л., 180).

سفج — недозрелая дыня. В Мавераннахре ее разламывают, внутренность выбрасывают и из нее пьют вино (Л., 25). Незрелая дыня, и в Мавераннахре ее разламывают и из нее пьют вино (С., 57). Незрелая дыня (М., 19).

سقلاطون — европейский ковер (Д., 158).

سوفچه — слиток золота (Л., 26). Золотой сосуд (С., 280).

سينى — поднос (Л., 166; С., 304).

شادروان — большой ковер (С., 246).

شال — небольшой ковер (Л., 114). Маленький коврик, который ткут из шерсти и меха (С., 208). Маленький коврик (М., 85).

شكاف — шелковые нитки, смотанные в мотки (Л., 84; С., 169).

شنى — медный поднос (С., 305). Таз или медный поднос (М., 140).

غاوشنگ — палка погонщиков, которой погоняют коров (Л., 112). Палка, которой погоняют коров (С., 199; М., 83; Д., 99а).

قحف — деревянная чаша (Л., 79). Чаша (Д., 96б).

كت — трон, на котором сидят индийские падишахи (М., 12). Трон (С.,

46). Корона и трон. А в словаре *Фарханг-и Каввас кат* — это трон у индийцев. Середина его плетеная (З., 12б).

کماس — широкий кувшин из дерева или глины, который под мышку подвешивают (С., 145; М., 55).

کوبین — нечто подобное чаше весов, сплетено из соломы, и мелкое семя в нем толкут, и в нем делают сито, чтобы масло из него капало (Л., 163). Два значения имеет. Первое — то, что, подобно чаше весов, сплетено из камыша, куда маслобойщики кладут растолченное семя, чтобы оттуда выходило масло. А иногда туда кладут финики, чтобы получился сироп (С., 250). Нечто подобное чаше весов, и маслобойщики туда кладут семя растолченное и подобное этому (М., 104).

کویش — посуда для кислого молока (Д., 86б).

گاودوشه — посуда, в которую доят молоко (З., 35а).

گراز — палка, которой погоняют стадо коров и стадо овец (М., 49).

گندوری — накрытый стол и скатерть (Л., 49). Скатерть, которую перед угощением расстилают (М., 141).

گوازه — палка погонщиков коров (Л., 50). Палка, которой погоняют ослов, коров, [всех] четвероногих; ее называют также *харгаваз* (С., 131). Тонкая палка, которую носят в руках и ею погоняют ослов, коров и вообще четвероногих (З., 18б).

گهواره — ложе для сна грудных младенцев, сделанное из дерева (С., 289) (люлька).

گیفر — несколько значений имеет... Четвертое — лохань, в которой делают молоко *ахшам*, и у нее бывает горлышко, желоб (С., 115). Сосуд, подобный лохани (кадке), в котором торговцы *мастом* (кислым молоком) готовят молоко, стенки этого сосуда выше, чем у лохани (М., 43).

لک وپک — некоторые называют так домашний скарб; как-то: кувшины, чаши, старые шерстяные покрывала, одежду для сна (М., 74).

لگن — наподобие тазика из серебра, меди и тому подобного (Л., 156). Подсвечник (С., 252). Подсвечник, а еще железный сосуд для разведения огня (М., 105). Это таз, и скатерть, и свеча (Д., 159б).

لوید — большой медный котел (Д., 48а).

سنله — кружка и кувшин с отбитым горлышком (Л., 42; М., 119). Бокал или кувшин с отбитым горлышком (С., 290).

نفاغ — *кифх* — деревянная чаша, похожая на череп (Л., 79). Кубок, из которого пьют вино (М., 65). Деревянная чаша, похожая на череп, из которой пьют вино (Д., 90а).

وشرک — сумка (Д., 106а).

یوک — то, чем сажают хлеб в печь (Д., 105б).

ОРУДИЯ ТРУДА, МАТЕРИАЛЫ, ХОЗЯЙСТВО

آدرم — войлок седла (Л., 136). Войлок седла или *нарме* (мягкий) (С., 215). Это такое седло, у которого войлок из двух половин (М., 94).

آکج — железный крюк, которым водоносы вытаскивают лед из ледника

(Л., 17). Крюк на конце палки или копья, накрепко приделанный (С., 50). Такой крюк на конце палки, при помощи которого продавцы напитков разбрасывают лед в леднике (М., 18).

آگنده — стойло, конюшня (С., 261; М., 120).

انگژوا — овчарня (Д., 12б).

آهنجفت — то, чем вспахивают землю (З., 29а).

بش — куски тонкого железа, которыми обивают сундук, чернильницы, двери и пришивают их при помощи гвоздей (Л., 69). Обод железный, серебряный или медный, который прибивают к сундукам или дверям для укрепления (С., 147). Обод, который для крепости прибивают к сундуку или двери (М., 61).

بشنگ — инструмент штукатуров, то есть *байрам* (бурав) (Л., 111). Треугольный инструмент, которым работают с глиной (С., 195). Ручной инструмент, изготовленный из железа, длинный и острый, которым проделывают дыры в стене (М., 79). Так называют инструмент столяра, которым делают отверстия (Д., 114б).

بغاز — деревяшка, которую плотники вставляют в дерево, когда его колют, а сапожники вставляют плотно в колодки обуви (С., 123; М., 48).

بلخچ — черная краска, которой красят (Д., 29а).

بندروغ — треножник [для запруды], который ставят посреди воды, чтобы потоки из русла в другое место пошли (Л., 80). Поток, которым преграждают путь посреди воды, чтобы направить воду по другим путям и чтобы она с легкостью текла (С., 161).

پالهنگ — веревка, которую привязывают к углам узды, и она бывает из шелка или волоса. А тюрки называют это *чилбир* (С., 194). Ремень, который привязывают к узде, когда снаряжают лошадь. А тюрки называют это *чилбир* (М., 83).

پتک — большой молот кузнецов (Л., 97; С., 175).

پرونده — сбившийся хлопок, собранный в кипы (М., 120).

پشت بست — палас (ковер), в который женщины или земледельцы кладут то или иное и переносят за плечами (С., 43). Ковер, который женщины или земледельцы подвязывают под мышки или к спине (Л., 65).

تاغ — некая древесина, горная, твердая (С., 162; М., 64).

تخله — подковы (С., 270). Палка и подковы (М., 131).

تش — большой топор, которым в лесах деревья рубят и колют (С., 149). Большой топор, которым колют бревна (М., 61).

تنبک — форма, и тигель, и состав для работы мастеров золотых и серебряных дел (Л., 94). Форма, которую ювелиры и медники заливают, когда хотят выплавить какую-либо вещь из золота, серебра или меди (М., 74).

توغ — крепкая горная древесина (Л., 81; С., 162; М., 66).

جلک — веретено для шелковых [нитей] (Д., 100б).

چخماخ — кусок железа, согнутый, которым бьют по камню, и из него высекается огонь (С., 63) (огниво).

چرخ — колесо, при помощи которого женщины прядут; также округленная

[часть], то есть воротник; а также стрела и лук (С., 63).

چنبه — палка, при помощи которой женщины стирают одежду, и также кладут ее для запора двери (Л., 159).

خام — невыделанная кожа. Еще значение имеет — аркан (М., 90). Коровья шкура, которая не обработана (С., 219).

خایسک — *митраке* — небольшой молот кузнецов (С., 179). Молот кузнеца (Л., 96). Кузнечный молот (М., 76). То, чем кузнецы бьют по железу (Д., 116а).

خباک — огороженное место для овец. И это также мечеть и четырехстенное [строение] с открытым верхом (Л., 91). Имеет два значения. Первое — навес и мечеть. Второе — четыре стены, где загон для овец (С., 179). Огороженное место без крыши, где пастухи держат овец (М., 70). Ночной загон для овец с четырьмя стенами (Д., 104б).

خراس — мельница, которую вертят при помощи четвероногих животных (Л., 59; С., 143).

خف — ветошь, горящая и сожженная (Л., 84). Ткань для трута, которую изготовляют для зажигания огня (М., 69). Обожженная ветошь (С., 168).

داس — орудие земледельцев, размером половины бубна или поболее. Его изготовляют из железа, с деревянной ручкой. И им пшеницу и ячмень жнут (С., 143). Орудие, которым срезают стебли пшеницы; косу также называют *дас* (М., 55) (серп).

درای — колокольчик, который привязывают к шее верблюда (С., 301; М., 137).

دروش — то, чем в коже делают дырки для шитья (З., 1б).

درونه — лук трепальщиков хлопка (Л., 162; С., 277; М., 134).

روشنی — блестящее железо (З., 2б).

روی — медь, смешанная с оловом (З., 2б).

زاغ — зарубка на луке (М., 64).

زنبر — палас с мешком или широкая доска, к которой с двух концов приделаны деревянные ручки, для того чтобы два человека могли переносить землю, глину, воду и всякое разное (С., 106). Палас, на котором носят землю (М., 43). *Занбил* — это то, в чем носят глину (З., 3а). То, в чем носят глину (Д., 68б) (кожаный мешок в виде носилок).

سان — мягкий камень, которым точат ножи и мечи (Л., 143; С., 244).

سپار — несколько значений имеет. Первое — на языке Мавераннахра то, чем выжимают сок винограда. Второе — пресс (тиски). Третье — железная [вещь], которой пашут. *Сипар* — всякого рода предмет домашнего обихода (С., 107, 108). Железное орудие, которым пашут землю (М., 36). Тиски для выжимки винограда, а также железное орудие, которым дробят землю для посева, и по-индийски называют это *бхала*. Некоторые лексикографы указывают *син* с *кесрой,* то есть *сипар* (З., 5б). Сошник, при помощи которого взрыхляют землю (Д., 62а).

ستام — принадлежность лошади и мула. Седло, украшенное золотом и серебром и тому подобным (Л., 133). Конский убор из серебра или золота (С., 222). Часть седла (М., 90).

ستی — такое железо, прочное как сталь (*пулад*), оно воду не принимает

(Л., 177). Железо прочное как сталь, его ставят на топоры и серпы (С., 303).

شبغازه — загон, где содержат овец (Л., 50). Место для овец в дневное время (Д., 169б).

شخار — нечто похожее на мелкую соль и золу, женщины применяют ее с нашатырем поверх хны (С., 109). Поташ, которым прачки стирают белье (М., 36).

شفتاهنج — кусок железа, в котором много отверстий. Ювелиры через него протягивают золото, чтобы оно стало тонким (М., 21).

شفش — инструмент чесальщика хлопка, которым хлопок собирают (З., 6а).

شمع — так называют воск (Д., 89б).

غرواشه — трава, которую ткачи и сапожники на волокна разбирают, связывают в пучки и по какой-нибудь поверхности ими трут (Л., 69). Трава, которую ткачи связывают в пучки и при помощи их натирают ткань (С., 283). Трава, при помощи которой сапожники и ткачи натирают льняные веревки (З., 9б).

غنگ — палка маслобойщиков, на которую подвешивают камни при изготовлении масла (Л., 107). Большая палка маслобойщиков, на которую подвешивают камни, чтобы создать гнет, и отстоявшееся масло под давлением этой палки выступает (С., 199). Прочная длинная палка, к которой прессовщики масла подвешивают камни, чтобы получить масло (М., 80). Большая палка прессовщика масла, из дерева, к ней привязан камень, чтоб была тяжелая (З., 8б).

غوش — дерево для изготовления веретена (Л., 75). Крепкое дерево, из которого музыканты изготовляют медиаторы, оружейные мастера — оружие, а изготовляющие веретена делают из него веретено (С., 154). Твердое дерево, из которого музыканты изготовляют медиаторы для *рубаба* и *уда* (лютни, арфы) (М., 59).

غوشاد — место для коров (Д., 45б). Место для овец и коров (С., 91). Место для ночного содержания овец и коров (М., 31).

فانه — деревяшка, которую вставляют в расщелину дерева, чтобы оно скорее раскололось, или под балку кладут, чтобы стала выше (Л., 149). Небольшая деревяшка, которую плотники вставляют между большими кусками дерева (С., 284). Деревяшка, которую плотники вставляют в дерево, чтобы его расщепить (М., 133).

فدرنگ — палка, которой прачки колотят белье, а также закладывают ею дверь, чтобы запереть ее. А во время войны берут в руки [как оружие] (Л., 108). Палка, которой прачки колотят белье; так же называют палку, которой для запирания закладывают изнутри дверь (С., 199). Крепкая палка, которую для укрепления двери изнутри вставляют (М., 79).

فسان — оселок, на котором точат нож (С., 248). Колесо, на котором точат ножи и мечи (Д., 160а).

کابوک — то место, где гнездится домашняя птица. И корзина, которую подвешивают посреди дома, чтобы голуби и голубки там выводили птенцов. И вообще гнезда всех птиц можно назвать этим словом — *кабук* (М., 72).

کج — железный крюк, приделанный к концу палки, чтобы им вытаскивать лед (З., 13а).

کرف — смола. А некоторые говорят, что это серебро, которым торгуют, и обожженная медь (Л., 85). Два значения имеет. Первое — смола. А второе — обожженное серебро, и это правильнее (С., 170). Смола. Некоторые говорят «черное серебро», и это правильнее (М., 69).

کلابه — круг (колесо), на котором женщины плетут веревки (Л., 8). Небольшое колесо, на которое ткачи наматывают нить, чтобы потом ткать (С., 287). Нить, которую наматывают на колесико, чтобы ткач ее применял в деле (М., 115).

کمرا — место для ночного содержания четвероногих (вьючных) животных и овец (М., 5). Место, где содержат четвероногих (Д., 14а).

کنشتو — растение, которое также называют *махлаб* и *ушнан,* им стирают белье (М., 110).

کنند — топор двусторонний и лопата с изогнутым острием, бывает у земледельцев (Л., 39). Лопата с изогнутым концом, какая бывает у земледельцев (М., 27).

کوره — земля, которую поток *(сайл)* разрыл, овраг (М., 125). Рытвина от потока, взрытая земля с оставшейся в ней глиной. Так же называют место, где кузнецы разводят огонь (З., 17а).

کونیا — инструмент плотников (З., 12б).

کیسنه — веревка, намотанная на веретено, наподобие яйца, и это же — клубок ниток (Л., 159). Нить, намотанная на веретено, как клубок (С., 288).

گاز — инструмент, который применяют в деле кузнецы. И он в виде ножниц. А арабы их называют *мифрас* (С., 131). Инструмент ювелира, которым вынимают из огня золото и серебро. И этим же пытают (Д., 76б).

گاه — ямка в тигле (Л., 173). Ямка [в тигле] у плавильщиков серебра (С., 288). Форма, в которую плавильщики выливают расплавленное золото и серебро (М., 69).

گراز — имеет несколько значений... Лопата, и к ней привязана веревка, и земледельцы этим инструментом выравнивают землю (С., 131). Имеет пять значений... второе — лопата, которой земледельцы выравнивают землю; четвертое — глиняный кувшин, который держат при себе путешествующие, а земледельцы держат его в чехле (М., 49). Заступ с двумя привязанными веревками, два человека тянут и боронят [им] землю (З., 14а). Лопата, которую, привязав, вдвоем волокут и выравнивают землю. По-индийски это называют *мели* (Д., 74а).

لاک — краска красного цвета, которой красят кожу и ткани (М., 70).

لاک و لکاوک — все [оттенки] красного цвета, которые художники употребляют (Л., 90).

لک — красная краска, которую добывают из моря. Черное вещество, которым укрепляют ручку у ножа (С., 186). Основа краски, и это же название лака, остаток, он употребляется для [закрепления] ножа в рукоятке (Л., 169). Состав, которым нож в рукоятке закрепляется. Его называют также *душ* (М., 74).

ماشه — щипцы у кузнецов и ювелиров, которыми они подымают угли (З., 22б).

ماله — пальма, [листьями] которой ткачи крахмалят и связывают в пучки. Некоторые называют это *симе* (Л., 118). Щеточка ткача из волокон

пальмы, и этим крахмалят ткани (С., 289). То, при помощи чего ткачи нити тканей крахмалят (М., 128).

مهماز — железки, которыми бьют по бокам непокорных коней (Д., 77б) (шпоры).

میتین — заступ, которым копают землю и гору (С., 253). Рабочее приспособление, которым копают гору (М., 103).

نارون — это дерево, крепкое, растущее прямо вверх. И древесина его, поскольку она очень прочна, идет на изготовление инструментов штукатуров (Л., 157). Дерево крепкое, растущее высоко вверх, и по причине крепости его древесины ремесленники из него изготавливают инструменты. И бывает, что стан красавицы по причине сходства и прямоты с ним сравнивается (С., 254).

نخج — трава, [пучками] которой подметают землю как метлой (М., 19).

نخجد — железная окалина. И это также бывает камень, которым чесальщики хлопка обивают *михладж* (железный инструмент), чтобы он стал прочным (Л., 48). Железо. У чесальщиков хлопка — твердый камень (С., 94). У кузнецов — окалина (М., 35).

واديج — место, возле которого растет виноград (М., 17). Палки, предметы, за которые зацепляют [растущий] виноград (Д., 33а).

هملخت — кожа для сапог и башмаков (Л., 11; С., 48; М., 12).

هیون — быстроходный верблюд (М., 101).

یوغ — палка, которую прикрепляют к шее вола во время вспахивания земли (Л., 80). Палка, которую привязывают к шее вола, ее называют *гаванджуфт* (С., 166).

یون — войлок седла (С., 258; М., 101; Д., 150а).

ОДЕЖДА. МАТЕРИАЛЫ

اشتک — ткань, в которую заворачивают новорожденного ребенка (Д., 120б).

اکسون — разновидность шелковой ткани с черным отливом (С., 231). Парчовая ткань (М., 101).

آگلیون — ткань, которая соткана из семи цветов, и семь цветов в ней можно видеть (М., 101).

اهار — то, что намазывают на ткань или бумагу, чтобы они приобрели цвет и глянец (С., 98). Кашица, которую втирают в ткань, чтобы она приобрела цвет и глянец (М., 36). Так называют ткань (Д., 61б).

بادبان — воротник (Д., 158а).

برنس — одежда у христиан (З., 50а).

بسته — такой шелк, который разукрашен в несколько цветов (Л., 16). Разукрашенный шелк (С., 265).

بوقلمون — ткань, которую ткут в Руме, и каждое мгновение у нее другой цвет (С., 234). Так называют человека, который все время меняется. А некоторые так называют ткань, которая отливает тем цветом, который перед ней держишь. И мир из-за его неустойчивости с ней сравнивают (М., 101). Подсолнечник. Ткань, которая отливает разными цве-

тами, и говорят, что она имеет семь цветов и разукрашена. Ее ткут в Руме, и это пестрый шелк, который каждое мгновение принимает другой цвет (З., 44б). Румийская ткань, разноцветная (Д., 157б).

بهرمان — красный дорогой рубин (яхонт); шелк разноцветный (Л., 144). Цветной шелк, который бывает различной расцветки (С., 234). Красный яхонт (рубин), так же называют пестрый тонкий шелк (М., 99).

بیر — постельное белье (М., 41).

پرند — шелк (Л., 40). Тонкий шелк (М., 26).

پرند و پرنیان — это шелк. *Паранд* — простой шелк, *парнийан* — узорный (Л., 40). Оба слова обозначают шелк, но *паранд* — это простой шелк, а *парнийан* — разрисованный (С., 75).

پرنیان — китайский шелк, на котором рисунки и круги *(чарх)* (Л., 144). Китайский шелк, на котором много рисунков (С., 236). Цветной шелк (М., 99; Д., 149а).

پرونده — тюки, в которые галантерейщики складывают ткани (М., 120).

پیچه بند — повязка, которую женщины повязывают на лоб (Л., 42).

پیله — [естественный] источник шелка (С., 269). Известный шелк (М., 129) (кокон шелковичного червя).

توزی — летняя одежда (С., 300).

چوخا — одежда, которую изготовляют из белой тонкой шерсти (С., 22). Шерстяная ткань (Д., 16б).

خارا — шелковая ткань (С., 22). Разновидность ткани (М., 4).

جرکش — носок сапога (Д., 86б).

دیبا — парча (С., 24).

رنگ فروش — это шелк (Д., 82а).

زربفت — так называют ткань, которую ткут из золотых [нитей] и шелка (М., 15).

زریر — трава желтого цвета (С., 105). Трава желтого цвета, так называют желтый имбирь (М., 41). Сорт желтого дерева, которым красят шелк (Д., 69б).

ژنده — старое платье (Л., 42). Старая рваная одежда (С., 279; М., 119).

ساماک — это лифчик (Д., 105б).

سخش — старье вроде старой одежды, шубы и прочего (М., 63).

سر — черная обувь, которую плетут в Хорасане из веревок (С., 107). Обувь, сплетенная из шерсти и веревок (М., 47). Обувь, которую изготовляют из веревок и шерсти (Д., 58а).

سرپایان — чалма (Л., 147). Чалма, то есть длинное полотнище для чалмы (С., 245). Чалма (М., 97).

سقلاطون — шерстяная ткань, цветная. Ее также называют *саклатан* и *сакарлат* (З., 46а).

سندل — обувь (М., 88).

سنقور — шелковая ткань (З., 46а).

سیفور — шелковая одежда (С., 109).

شب‌پوش — покрывало, которое арабы называют *бурка'* (С., 153). Одежда для сна (Д., 86б).

شبی — вид одежды (Д., 225б).

صاجی — ткань полосатая (З., 46б).

طراز — производство шелковых тканей... Кайма [обшивка] на одежде (С., 128). Рисунок. И еще — обшивка рукава. И название города, где ткут разрисованную ткань. Так же называют украшения и изображения (З., 46б). Вышивка на рукаве (Д., 76б).

غفه — шуба из шкурки ягненка, с мехом нежным и кудрявым (Л., 85). Шуба из шкурки ягненка с нежным мехом (С., 282).

غیار — желтая ткань, которую евреи пришивают к своему платью (З., 8б). Нить (Д., 70а).

فرت — [нить] основы в ткани (М., 13; Д., 28а).

قرقوب — название местности, так что *каркуби* и *шуштари* — оба названия тканей, которые в этих двух местностях ткут (З., 47б).

قرقوبانی — название ткани из Ирака, и говорят, что Каркуб — это название местности, где эту ткань ткут (З., 48б).

قصب — тростник. Также тонкая одежда из шелка, так же называют полотно (З., 42а).

کخلی — зимняя одежда, которую шьют в Европе (З., 48б).

کراد — так называют старую и рваную одежду (Д., 46а).

کرته — по-арабски *куртак,* и это — короткая куртка, которую надевают под верхнюю одежду. Другое значение — колючка, которую едят верблюды (М., 117).

کمیخا — ткань разрисованная или однотонная (З., 12а).

کناغ — шелковая нить, а также веревка (Л., 79). Шелковая нить, из которой ткут ткань, ее называют *диба* (С., 165). Шелковая нить (М., 65; Д., 91б).

کنب — конопля, из которой изготовляют веревки, а в Исфахане изготовляют из нее бумагу (С., 39). Это кожура, из внутренней части которой делают веревки (Д., 19а).

لاد — парча красная, мягкая (Л., 45). Ткань тонкая, мягкая и красная. Это слово обозначает и стих (С., 93). Парча тонкая, мягкая (М., 31).

لالکل — обувь (С., 29).

لای — китайская одежда из тонкого шелка, цветная (З., 21а). Китайская одежда (Д., 225б).

لاینی — стеганая одежда, которую носят дервиши и суфии (З., 21а). Одежда дервишей (Д., 225б).

لخاو — носок (Д., 165б).

ماکول — шейная повязка или веревка (С., 210). Шейная повязка наподобие шейного платка (*рус*) (М., 87).

نوک — острие пера и копья. И железо, которое прибивают к носку сапога для его укрепления, так же называют *нук* (М., 84).

وشق — мех известного животного в Туркестане, это животное похоже на лисицу (З., 49б).

هملخت — кожа для салог и башмаков (Л., 11; М., 12; С., 48).

هنگفت — тонкая ткань (Д., 23б).

ПРЕДМЕТЫ УКРАШЕНИЯ, РОСКОШИ. КОСМЕТИКА

آذین — два значения имеет. Первое — праздничные убранства, которые в городах устраивают и города украшают. Второе —обычай (С., 229). Украшения, которые делают в городах в дни Науруза и во время прибытия и пребывания правителей (М., 103).

افسر — корона из шелка, украшенная драгоценными камнями (С., 99). Корона (М., 43; Д., 51а).

آلغونه — румяна, которые женщины наносят на лицо (М., 134).

مذابه بدخشی — расплавленный бадахшанский рубин (З., 29б).

بساک — венок, который сплетают из базилика (Л., 92). Венок, который делают из базилика и цветов (С., 229). Венок из цветов и пахучих трав, который надевают на голову в дни пиршества (М., 70). Венок, который сплетают из цветов. А также его называют *бусак* (Д., 105б).

بیجاد — янтарь (М., 31).

جمست — один из драгоценных камней, который имеет голубой цвет и отливает красным, из драгоценных камней невысокой ценности (Л., 16; М., 13). Один из драгоценных камней невысокого сорта, а цвет его голубой, отливает красным. Некоторые из них подобны рубину (С., 43). Драгоценный камень невысокой цены, голубой, иногда отливает красным (Д., 27б) (аметист).

دیهیم — шапка, [*кулах*], украшенная драгоценными камнями, [такая] была у прежних царей. А некоторые называют корону *дихим* (Л., 139). Корона, которую носят правители (С., 220). Полукорона (диадема), украшенная драгоценными камнями, которую носили персидские цари. Ее также называли *дахим* (М., 92).

روهنی — железо, [инкрустированное] драгоценными камнями (С., 302).

زیور — украшение, которое женщины надевают на себя, бывает золотым и серебряным (С., 106).

سرخاره — золотая игла, которую женщины втыкают в *микна'* (покрывало) для закрепления [на голове] (С., 280). Шпильки вокруг головы у женщин. Шпильки бывают золотые и серебряные, которыми женщины закрепляют покрывало на голове, чтобы оно прочно держалось (З., 33б).

سلک — нить, на которую нанизывают жемчужины (М., 78).

شاه بوی — амбра (Л., 178; С., 304; М., 138).

غازه — румяна, которые женщины наносят на лицо, чтобы оно стало розовым (С., 282; М., 126).

غنجار — румяна и красная краска, которыми женщины красят лицо (С., 111). Это румяна (Д., 61б).

گرزن — гирлянда, сплетенная из шелка с насаженными на нем драгоценностями. Ее называют «большой короной», и бывает, что ее подвешивают

на цепях к айвану. Ее имели первые цари (Л., 153). Полукорона, сплетенная из парчи, и на ней насажены драгоценные камни. И говорят, это была дорогая корона, которая была украшена драгоценностями. И когда правители древности сидели на троне, то ее над головами подвешивали на золотых цепях (С., 249). Полукорона, украшенная драгоценными камнями, которая подвешивалась на золотых цепях над головой персидских шахов, когда они сидели на троне, а иногда корона спускалась на голову (М., 105). Корона, сплетенная из парчи, и на ней насажены драгоценные камни (Д., 149а).

والغونه — румяна, которые женщины наносят на лицо, чтобы оно стало розовым (С., 292).

یاکند — яхонт (Л., 41; С., 85; М., 27).

یشم — известный камень, который сверкает (З., 28б).

ПРЕДМЕТЫ ОБРАЗОВАНИЯ, ОБУЧЕНИЯ

دوده — одно из веществ [для] чернил, которые получают из копоти светильника (С., 277).

سلم — цветная кожа [с нанесенным на нее слоем], на которой обучают детей письму (Л., 128). Доска, на которой дети [пишут], обучаясь письму (С., 222).

کراسه — тетрадь (Л., 59; С., 286).

کلک — калам (Л., 98). В основном этим персидским словом называют тростник, а также калам иносказательно (С., 185). Основное значение — тростник, в переносном смысле — так называют калам (М., 78).

کیرخ — деревянная подставка, на которую кладут рукопись или книгу и читают (З., 13а). Подставка, на которую кладут книги (Д., 38а).

گردنای — это *бук,* то есть то, при помощи чего детей обучают ходить (Д., 226а).

نال — калам. И так называют тонкую палочку, которая в каламе (Л., 114). Тонкий тростник, и так называют то, что в середине калама (М., 85).

نامه — книга и вообще написанное (З., 25б; Д., 166б).

ПРЕДМЕТЫ ИГРЫ, ЗАБАВЫ. СПОРТ, ОХОТА, РЫБОЛОВСТВО

اخككنده — изготовляют для детей. С двумя головками (концами), в них оставляют место, чтобы наполнить гравием, щебнем (мелкими камешками), и трясут (С., 297). Предмет, сделанный из меди или дерева, имеет круглую маленькую головку и ручку. Внутри у него насыпано много мелких камней, и, когда его трясут, издает звук. И это дают в руки детям, чтобы они этим были заняты (М., 110).

بادپیچ — веревка, которую женщины и дети привязывают, на нее садятся и качаются (Л., 22). Веревка, которую дети привязывают к деревьям, на нее садятся и качаются. Арабы называют ее *урджухе,* на языке Нахчивана — *джамлул* (С., 51). Веревка, которую привязывают к дереву в день Науруза, чтобы на нее сесть и качаться. А в Кермане ее называют *гуваче,* а в Исфахане — *чанджил* (М., 17).

باز — название птицы, которая бывает у царей (М., 48).

بازهشین — так называют сокола, окраска которого отливает голубизной, голубой сокол очень ценится — это охотничья птица (М., 103).

بخ و کخ — вещь страшного вида, которую мастерят для пугания детей; по-арабски называют *фару'* (Л., 30).

برجاس — мишень для стрелы (Л., 58). Мишень для стрелы. А арабы также говорят *бурджас*, но они этим обозначают цель, которая в воздухе (С., 141). Цель для стрелы (М., 54). Бой и мишень для стрелы (Д., 79б).

پتواز — место для голубей, которое устраивают из деревянного шеста владельцы соколов и любители голубей (Д., 77а).

تخم — покрывало, которое привязывают к концам двух палок, чтобы при помощи этого ловить из воздуха разбрасываемые [монеты] (М., 93).

توبان — штаны, узкие и красивые, их надевают борцы (Л., 147). Штаны узкие, которые имеют борцы. А по-арабски это называют *тубан* (С., 238). Штаны из кожи, которые надевают борцы во время борьбы (М., 96).

چکال — мишень для стрелы, ее называют цель (М., 85).

رخ — тура в шахматах (С., 66).

سوسمار — животное, похожее на ласку, менее ценное, чем она, но крупнее. По-арабски его называют *заб* (М., 39).

شست — железный предмет, заостренный, подвешенный, которым ловят рыбу (Л., 11). Кривая железка, которой ловят рыбу. Тетива лука (С., 46). Сеть для [ловли] рыбы. То место, за которое держат стрелу большим пальцем (М., 14).

کازه — тент. Ветви деревьев, которые устанавливают перед западней, чтобы напугать дичь и она попала бы в западню (М., 126).

کخ — вещь, которую делают для устрашения детей, и это по-арабски называют *фару'* (Л., 30). Страшное изображение, которым пугают детей (С., 68). Страшное изображение, которое рисуют, и этим пугают детей (М., 26).

کستی — *кусти* и *кушти* — оба слова на пехлевийском языке — пояс-*зуннар* (С., 306). Пояс-*зуннар* (М., 140). Пояс-*зуннар*. Это веревка, которой хорасанские борцы подпоясываются, и ее называют *зуннар;* а также то, что надевают на себя христиане (З., 17б).

گاو — когда борец храбр, силен и росл, его называют *гав*, а также *гавмўбариз* (Л., 170). *Гав* — в смысле *гув*. Несколько значений имеет: старший и могущественный, и борец, и храбрый (С., 296). Человек храбрый и борец (М., 209).

نرد — нарды. Говорят, что изобретатель их — Бузурджмихр (С., 84). Деревянная доска (М., 29).

نشپیل — кусок железа, который привязывают к нити из конского волоса и при помощи его ловят рыбу (Л., 124). Крючок [сети] рыбаков (С., 211; М., 88).

ورده — палка, которая бывает у любителей голубей, при помощи которой заставляют голубей взлетать (Л., 34). Башня любителей гонять голубей (С., 292; М., 119).

ارژنگ — несколько значений имеет. Первое — изображения, которые нарисовал Мани-художник. Второе — капище. Третье — название книги *Ашкали* Мани. И это правильнее всего. Хаким Асади Туси сказал: «В персидском языке (дари) ту книгу я видел под таким названием, и знай, что в языке дари буква *са*, кроме как в слове *арсанг*, не употребляется» (С., 192). «Руководство» художника Мани; как он представлял себе рисование, так его представил (М., 78). Книга *Ашкали* Мани; в языке дари я видел вместо *та са* — *арсанг* (Л., 108). Название книги, принадлежащей Мани-художнику (З., 44а). Книга Мани-мудреца, в которой нарисованы картины (Д., 118б).

ارغنون — музыкальный инструмент, на котором играют маги (С., 230). Так называют музыкальный инструмент румийцев, [представляющий собой] соединение таких инструментов, как *рубаб, барбат, чанг* и *тамбур*. Его также называют *аргун* (З., 50а). Музыкальный инструмент румийцев (Д., 146б).

انگاره — пересказывание приключений. Говорят: «Рассказывает приключения» (С., 262). Сказка и приключение (М., 123).

بادآورد — одна из музыкальных мелодий (М., 21).

باربد — *мутриб* — музыкант Хосрова Парвиза (М., 36). Имя *мутриба* Хосрова Парвиза (З., 29б).

بربط — это *ʻуд* — *лютня* (С., 160). Музыкальный инструмент (З., 44б).

بوق — музыкальная труба (З., 44б). Это *карнай* — большая музыкальная труба (Д., 96б).

بیرنگ — рисунок, который наносят художники на стену или бумагу, потом разрисовывают (С., 194). Контур чего-либо. Когда художники рисуют, они сначала намечают без красок, а затем уже рисуют (М., 79).

چامه — стих (С., 272). Бейт стихотворения (М., 134). Так называют стихотворение (Д., 166б).

چغانه — название музыкальной мелодии (Л., 152). Музыкальный инструмент, на котором играют маги. Стихотворная касыда (С., 273).

چکامه — касыда стихотворная (Л., 134; С., 273).

چم — стих (С., 218).

چنگ — [музыкальный инструмент] *чанг* (Л., 89). Это *чанг*, на котором играют маги (С., 196). Мелодия (М., 79).

خرسهره — музыкальная труба индийцев, которую по-индийски называют *тарура* (Д., 199а).

خم — труба золоченая, маленькая, с пронзительным звуком (Л., 136). Маленькая труба с пронзительным звуком (С., 219).

خنیا — пение, то есть исполнение песен. Отсюда — певца называют *хунйагар* (С., 23).

خنیاگر — музыкант (М., 44).

دنبره — это *тамбур* (Д., 194а) (инструмент наподобие гитары).

زخمه — то, при помощи чего играют на струнах (С., 279).

زموده — рисунок и изображение (З., 4а).

زنگله — одна из музыкальных мелодий (С., 279). Это известно (М., 130).

زیر — тонкий (высокий) звук (С., 106). Название струны в *рубабе* и высокий звук (З., 3а).

سپیده — музыкальный инструмент в виде флейты (З., 5а).

سروا — хадис (сказание) (Л., 5). Это хадис. А в некоторых рукописях в значении: лживые сказания (С., 25). Так и называют хадисы (сказания) и сказки (М., 4).

سرواذ — так называют стих, а также называют его *чагаме* и *чакаме* (Л., 46). Стих (С., 90; М., 31; Д., 50а). Стихотворение и поэзия на персидском языке. Произносят со звуком *зал,* а еще говорят: *суруд* (З., 5а).

سرود — пение и стихи (С., 90).

سلمک — одна из музыкальных мелодий (С., 181).

شادگونه — женщины-*мутрибы* (М., 134) (музыкантши и певицы).

شایگان — несколько значений имеет. Первое — безвозмездный труд. Второе — так называют сокровища Хосрова Парвиза. Третье — последние слоги в рифмах; так бывает, что в стихотворении рифмующиеся слова стоят в единственном числе, но вдруг вместо единственного приводят множественное (С., 246). В основе [этого слова] *шахган,* то есть то, что подобает шаху, и значений этого слова много. Говорят: *шаиган,* то есть сокровище, в котором большая цена, и подобает [оно] царям. А поэты связывают с этим рифму, примеров этого много. Я это дал в главе о рифме (М., 99). Из погрешностей в рифмах стихов, когда привлекают для рифмовки слова такие, как *рисман — заман — мардуман* (З., 7а).

شپور — медная флейта *(най)* (С., 109). Из музыкальных инструментов — *мухре-йи тарсайан* (З., 46а).

شکافه — медиатор у музыкантов (Л., 84). Медиатор, которым играют на струнах (С., 281). Медиатор у магов, которые играют при его помощи на *ʻуде* (лютне) и на *рубабе* и тому подобных [инструментах] (М., 128). Медиатор, при помощи которого играют на струнах (З., 7а).

شندف — барабан и тамбурин (Л., 84; С., 169; М., 69).

شوب — это рассказ *(дастан)* (Д., 20б).

شوشک — *рубаб* четырехструнный (Л., 101). Рубаб четырехструнный — *чахарруд* или *чахартар* (С., 183). *Рубаб,* у которого четыре струны (М., 74; Д., 101б). *Рубаб* с четырнадцатью (?) струнами. И птичка, которую называют *тиху* (перепелка). *Шашак* — то же, что *шушак* (З., 6б).

عژک — музыкальный инструмент, который является *тамбуром* (З., 47а).

غناده — это *саз* (музыкальный инструмент). И название области. А также игра, которую по-арабски называют *урджудже* (З., 9б).

غوش — твердое дерево, из которого музыканты изготовляют медиаторы, а оружейные мастера изготовляют оружие, а мастера по веретенам изготовляют веретена (С., 154). Прочное дерево, из которого музыканты изготовляют медиаторы для *рубаба* и *ʻуда* (М., 59). Твердое дерево, из которого *мутрибы* изготовляют *захме* — медиаторы. Его также называют *салахдан* (З., 8б).

طنبور — *кадутурани* — и это музыкальный инструмент, его еще называют *кингире* (З., 46б) (музыкальный инструмент с двумя струнами).

فسانه — рассказы или приключения, не основанные на действительной жизни, которые рассказывают женщины (С., 285).

کچول — движение задом во время танца (М., 87).

کرنای — музыкальная труба, которую по-индийски называют *бхер* (З., 17б, 34б). Музыкальная труба *бук* (Д., 226б).

لاک ولکاولک — краски красного цвета, которые употребляют художники (Л., 90).

لغز — слово арабское, но персы его также употребляют; оно обозначает «скрытое слово» — загадка (М., 52).

لک — первое — краска красная предельной яркости, немного отливающая черным. Разрисовщики изделий из дерева, как-то: чаш (*касе*), блюд (*табак*) и тому подобного, этим разрисовывают. Второе — то, чем лезвие ножа укрепляют в рукоятке, и это черного цвета в виде смолы. Третье — красная краска, которую добывают из моря (С., 186).

لوطی — *мутриб* (певец-музыкант) и бродяга (З., 21а).

مج — имя *рави* Рудаки (М., 18). Это *рави*, то есть тот, кто рассказывает [со слов другого] (З., 21а) (декламатор).

مزمار — музыкальный инструмент у *мутрибов* (З., 49а).

موسیقار — музыкальный инструмент, на котором играют пастухи (З., 49а).

ناقور — большая флейта, которую по-индийски называют *нахир* (З., 51а).

نای — флейта, на которой играют маги (С., 308). Известный музыкальный инструмент; горло (З., 25б).

نایموس — музыкальный инструмент у *мутрибов* (З., 35б).

نوا — мелодия, которую исполняют на *руде* (Л., 5). Одна из музыкальных мелодий (С., 30). Инструмент музыканта, на котором он играет. Одна из музыкальных мелодий (М., 7). Название музыкального тона, также мелодия и пение (З., 23а).

هنگامگیر — акробат, канатный плясун (З., 36а).

КУЛЬТ

آذرگشپ — храм огня у магов (Д., 23а).

استا — *Аста ва Зенд* — сочинение Ибрахима. А *Абиста* — его толкование (Л., 5). Книга гебров (С., 20). Толкование *Зенд*. А *Зенд* и *Пазенд* — две книги (М., 4). Книга, принадлежащая огнепоклонникам (Д., 14а).

اسقف — читающий Евангелие; монах, носящий вериги; наставник (З., 50а). Мудрец у христиан (Д., 96б).

انگلیون — книга христиан (С., 231).

اهرمن — див (Л., 157; М., 108). Ахриман (С., 231).

برزین — это храм огня... в Нишапуре (Л., 141). Один из святых веры Ибрахима. И храм огня, который он построил. Его называют Азар-и барзин (М., 103).

برهمن — имеет два значения. Первое — так называют мудреца в Индии. Второе — название храма идолопоклонников в Индии (С., 233).

بطريق — монах у христиан (З., 50а). Прислужник христианских монахов (Д., 98а).

بليناس — имя философа, который владел магией (З., 50а).

بم — мелодию магов так называют. Она выше, чем [музыкальный] тон — лад *зир* (С., 216).

بهار — китайское капище (С., 101). Капище (М., 36).

جاثليق — ученый и монах у христиан (З., 50а).

چليپا — крест (С., 22). Так называют крест, который имеется у христиан (М., 5). Это идол, которому христиане поклоняются. И в *зуннаре* его держат (Д., 16а).

خديو — имя бога. И шахов так называют из правителей стран: хадив иранский, хадив индийский; хадив тюркский и тому подобное (Л., 171). Одно из имен бога. Падишахи Ирана. Господь (С., 294). Падишах и Единый [бог] (М., 109). Бог (Д., 166а).

رهبان — монах у христиан (З., 2а).

زند — толкование *Пазенд*. И это *Авеста* (Л., 37). *Зенд* — толкование *Пазенд* и *Авесты* (С., 78). *Зенд* — толкование *Пазенд*, а *Пазенд* — это книга из сочинений Ибрахима (М., 27). Две книги магов (Д., 41а).

ستودان — кладбище гебров или помещение, где держат покойников (Л., 146). Кладбище [гебров] (С., 245; М., 101). Дом гебров, где они кладут покойников (Д., 142б).

سدق — это известный день у магов (З., 46а).

سروش — ангел (Л., 73). Имя Джабраила прежде всего, и название ангела вообще (С., 153). Так называют Джабраила и также других ангелов (М., 59).

سكوبا — имя одного человека из румийцев, монастырь которого известен (З., 50б).

سوفسطائيه — группа людей из мыслителей-еретиков (З., 50б).

شليخا — сообщество у христиан (З., 50б).

شماس — церковное лицо у христиан (З., 50б).

شماسيان — это народ из солнцепоклонников (З., 46б).

شمن — идолопоклонник (Л., 156; М., 105; З., 7а; Д., 151б; С., 247).

صليب — это... *зуннар* — так называют «крест» из двух палок, его держат поднятым вверх. Он о четырех углах. Капище, и идол-*зуннар*, и деревянная дощечка, на которой пишут имя идола и вешают на шею (Д., 18б).

طورسيقوس — почтенное лицо у христиан (З., 50б).

فرخار — два значения имеет. Первое — название города в Туркестане. Второе — идол (С., 111). Украшенный. И название идола и капища, и название города, где много красавиц. Некоторые произносят *фа* с *кесрой* — *фирхар* (З., 10а). Так называют что-либо украшенное. *Фархар* — название города. А *фархар* — так называют капище (Д., 55б).

فغ — друг и любимая и идол вытесанный. И Фирдоуси разукрашенного идола называет *фаг*. А на языке Ферганы — это кумир и идол (З., 10б).

Два значения имеет. Первое — друг и любимый, второе — на языке Ферганы — идол и кумир (С., 164; М., 67). Идол — по выражению ферганцев (Л., 80).

فغان — капище (З., 11б).

قسیس — духовный глава, ученый христианин (З., 50б).

کاهو — гроб у магов (Д., 165б).

کدن — название селения, где каждый год в день ʿАшура собирается десять тысяч человек (С., 249).

کرکر و کروکر — оба эти слова на языке пехлевийском — имя бога (С., 113). *Каркар* — одно из имен бога (М., 43). Наименование бога (З., 18а). Имя бога (Д., 62б).

کستی — так называют *зуннар* (Л., 63; С., 306; М., 140; Д., 224б). *Зуннар,* и это веревка, которой подпоясываются борцы Хорасана. И ее называют *зуннар,* в исповедании имеют христиане (З., 17б).

کشیش — духовное лицо у христиан (З., 50б).

کلیسا — место поклонения гебров, то есть место моления магов (З., 12а). Место поклонения гебров (Д., 17б).

کنیسه — место поклонения гебров (Д., 194б).

کنیشت — место поклонения евреев и гебров (З., 12б). Место поклонения евреев (Д., 22б).

کیش — в значении: вера и народ (С., 155). Вера и толк (З., 14а). Вера (Д., 88а).

گنگ — капище идолов в Туркестане (Л., 88). Капище в Туркестане (С., 200). Капище в Туркестане, и название города, и название озера (М., 78). Название города. Называют так Иерусалим. И название реки в Индии. И название капища в Туркестане. И это — павильон, который построил Кей-Кавус, а некоторые так называют капище (З., 18б). Дом в Туркестане, а еще — река в Индии, а еще — остров (Д., 117б).

ماریعقوب — имя человека, который был христианским духовным авторитетом (З., 50б).

موبد — ученый и настоятель монастыря и глава у магов (З., 21а).

مخران — имя христианина, монастырь которого известен (З., 50б).

مزدک — имя человека, который во времена Кобада, отца Ануширвана Справедливого, основал маздакитскую веру. И люди из-за него понесли трудности и мучения. И Ануширван Справедливый мирян от вреда его защитил. И ходжа Низам ал-Мулк Туси описал его обстоятельства в конце книги *Сайр ал-мулук* (С., 187).

مرزغن — кладбище (Л., 157; С., 253; М., 108; З., 35б).

مزکت — это мечеть. Это арабское слово персизированное, подобно тому как арабы арабизируют персидское (С., 48).

مشکو — капище и место, где был дворец уединения Хосрова и Ширин, и его называли Машку (М., 110). Капище. То же наименование и дворца Ширин (Д., 219а).

مطران — руководитель у христиан (З., 50б).

مغ — гебр-огнепоклонник (Л., 80; С., 165). Гебр (М., 67).

مغانه — это вино, которое связано с магами (С., 290).

ملکا — имя человека, одного из руководителей христиан (З., 50б).

مولو — железное кольцо. Так же называется колокол. Это тонкая трубка, которой христианские монахи в храме ударяют и раскачивают колокол (З., 50б).

مینو — рай (Л., 166; С., 296; М., 110; Д., 161б).

ناوس — место поклонения магов (З., 24а).

ناقوس — било, которым христиане бьют, созывая на молитву (З., 51а).

نسطور — имя человека, который был главой в христианстве (З., 51а).

نسک — одна из частей книги гебров, подобно тому как в Коране — суры (Л., 96; М., 76; Д., 118б; С., 188).

نغوشا — из верований гебров (Л., 5; М., 7). Два значения имеет. Первое — наименование евреев. Второе — вера гебров (С., 30). Религиозный толк гебров (З., 23а).

نغوشاک — вера гебров (Л., 91). Толк из верований гебров, и говорят: это евреи (С., 188). Так называют переходящего из веры в веру (Д., 119а).

نماز — поклонение (служение) (Д., 75а). Два значения имеет. Первое — выражение мольбы и религиозных заповедей и набожности. Второе — послушность правителям, и это [значение] близко к первому, так как оно тоже послушание (С., 139).

نوش‌آذر — храм огня (С., 120). Храм огня магов (Д., 51б).

هوش — душа (С., 157; М., 59).

هیربد — судья у гебров (М., 48). Судья и *муфтий* гебров. И так же называют огнепоклонника (С., 95). Судья у евреев (М., 36).

هیکل — капище идолов, и это арабское слово (Л., 120). Капище на пехлевийском языке, то есть *бутхане* (С., 212). По-арабски так называют фигуру человека. Другое значение — капище (М., 88). Тело или фигура чего-нибудь. И капище христиан. И *бахархане* (капище) (З., 27б).

یزدان — бог, велик он и славен (З., 28б). Имя бога (Д., 138а).

ВОЕННОЕ СНАРЯЖЕНИЕ

برگستوان — покрывало, которым накрывают лошадей во время военных действий (С., 233) (защитный доспех коня).

بلالک — предмет из сверкающей стали (Л., 93; С., 175; Д., 112б) (палаш).

پرتاب — так называют стрелу, которую можно далеко послать (С., 36).

پرندآور — сверкающий меч (С., 102; М., 43; Д., 69а).

تیر — имеет семь значений: первое — стрела, которой стреляют из лука... четвертое — мачта или руль судна (М., 41).

تیغ — все то, что имеет остроту ножа, и тому подобное. И вершину горы так же называют (Л., 82). Меч (М., 66). Три значения имеет: первое — луч луны и солнца; второе — вершина горы; третье — меч, нож, сабля и тому подобное (С., 162).

جوشن — одежда, которую надевают воины (С., 238) (кольчуга).

چخماخ — круглый мешочек, который при себе держат для дирхемов и гребня (Л., 27). Кошелек из кожи, который люди носят при себе для того, чтобы в нем держать гребенку и тому подобное (С., 63). Кошель, в котором воины держат гребень и камень, высекающий огонь, и другие вещи. А по-тюркски его называют *кулук* (М., 23).

خفتان — верхняя одежда и *казаганд* — одежда для войны, подбитая шелком и ватой (Л., 147). Так называют *каба-казаганд* (кафтан, подбитый шелком и ватой), и его надевают во время войны (С., 240).

خوی — два значения имеет. Первое — обычай и натура, второе — *худ*, то есть шлем, который надевают на голову (С., 300). Шлем, который надевают во время боя на голову (М., 137).

دژ — крепость, и так же называют Иерусалим (Д., 73б).

روهینا — сверкающее железо (С., 24). Так называют сверкающий меч (М., 4) (лучшая индийская сталь, меч из нее).

زنبل — предмет военного снаряжения, квадратный, с двумя ручками (З., 3б) (носилки).

ستی — железо как сталь, и его накладывают на острие топора и серпа (С., 303). Железка, которая бывает на наконечнике копья или посоха (М., 139).

سرپاس — железная булава, и это военное оружие (М., 55). Железный шлем, и это же железная булава — военное оружие (З., 5б).

شغ — бычьи рога (Л., 80; М., 67). Бычьи рога, которые применяются в виде пиалы (С., 164). Так называют бычьи рога, которыми сражаются (Д., 91а).

شغا — колчан (Л., 2; М., 4; Д., 11б). Колчан, а арабы его называют *джа'ба* (С., 25).

غدرک — оружие, которое надевают на себя *гази*. и также его называют *гадр* и *гадрак* (З., 8б).

غفج — сверкающий меч (М., 19).

غهبه — колчан (С., 284).

فدرونک — амбразуры, которые делают в крепостях во время войны и их закрывают (З., 11а).

فلاخن — праща [для метания] камней (Л., 154). Праща (М., 107). Праща [для метания] камней, при помощи которой пастухи метают камни, а некоторые называют *кала-санг* (С., 248).

فیلک — бадахшанская стрела (Л., 95). Бадахшанская стрела с раздвоенным наконечником, а персы чаще говорят *билак* (М., 74). Бадахшанская стрела, у которой два ответвления. Так же называют *тир-и чарх* (стрела, начиненная порохом) (С., 184). Раздвоенная бадахшанская стрела (З., 11а; Д., 101а).

قزاگند — подушка, а некоторые так называют одеяло (С., 82). Одежда, которую надевают во время сражения, она подобна *каба*, подбитому ватой (М., 29).

کوک — лук для стрельбы (Д., 107а).

گاودم — маленькая музыкальная труба, похожая на хвост коровы. И мед-

ную флейту так же называют (С., 225). Музыкальная труба, сделанная в виде хвоста коровы, и во время боя трубят (М., 95).

گبر — одежда, которую надевают во время сражения, похожая на кафтан (М., 48). Шлем и кафтан под доспехи (Д., 60б).

لخت — палица, которой пользуются во время сражения (М., 12). Боевая палица (Д., 23б).

ناچخ — копье, наконечник которого имеет два ответвления и подобен двузубому дротику (М., 26).

ناخج — название копья (С., 56).

نیم‌لنگ — колчан (Л., 112; С., 202). Лук (М., 83).

هج — стоячее положение копья и знамени (С., 55; М., 18). Вертикальная установка копья и знамени (Д., 30б).

هیدخ — быстрая военная лошадь (М., 25).

یلکن — катапульта (С., 258).

ЕДА

آبکامه — известный напиток и название лекарства (З., 29б).

آبی — разновидность фруктов (айва), их еще называют *абнар* (Д., 226б).

آخسمه — вино, которое готовят из проса и ячменя (Д., 181а).

آردهاله — известное кушанье, которое по-арабски называют *санджане* (З., 29б).

آفروشه — сорт сладости (Д., 212б).

بتکوب — кушанье *ричал,* приготовляемое из молока и маста (кислого молока) (Л., 8). *Ричали,* которое приготовляют из ядра грецкого ореха и молока, оно кислое (М., 10). *Ричар,* который готовят из ядра грецкого ореха, молока и маста (С., 35; Д., 22б).

برغست — весенняя огородная зелень, люди ее едят, и вкус ее острый. И когда высушена, дают в корм коровам (С., 42). Трава, которую дают четвероногим (М., 14).

برغول — раздробленная пшеница (С., 204). Суп из дробленой пшеницы (М., 86).

برسانه — сдобный хлеб; круглый пирог (З., 30а).

بکبکه — масло, смешанное с молоком; так же называют мясо с *гатанджем* (Д., 213а).

بگماز — вино (С., 124). Так называют вино (М., 49). Пиршество. Так же называют вино (Д., 72а).

بلادور — известный фрукт, который по-индийски называют *бхилава* (З., 29б).

پالوده — халва, которую готовят из меда, миндаля и крахмала (С., 267). Халва (М., 121).

پنج‌نوش — такое вино, в котором есть сироп терьяка (З., 30б).

پهنانه — небольшой слоеный белый хлеб, то есть хороший хлеб (Л., 150; М., 133).

پینو — *дуг* (кислое молоко) высушенный; а некоторые люди его называют *кашк* (Л., 167). Кислый *дуг,* твердый, высушенный, а некоторые люди его называют *кашк,* а еще *джурхаф* (С., 293). *Кашк* — высушенный творог (М., 110).

ترنگبین — один из видов напитков (З., 30б).

تفشیله — кушанье, которое готовят из мяса, лука-порея, ядер грецкого ореха, яиц и меда (С., 270). В котел кладут: мясо, порей, семя *кишнеца* (кориандр), миндаль, яйца, морковь, мед, из этого всего варят кушанье, и его называют *тафшиле* (Л., 126). Мясное кушанье из мяса, лука-порея, куриного яйца и орехов (М., 129; Д., 179б).

جوزبویا — известный фрукт, который по-индийски называют *джайпхал* (З., 31а).

چال — птица ростом с ворону, а мясо ее по вкусу как мясо утки (М., 84).

خوخ — так называют персик (Д., 39б).

رخبین — нечто кислое, подобное *кашку* — сухому кислому молоку. Из очень кислого *дуга* делают. И его называют *курут* и *масл* (Л., 163).

رساطون — сорт вина, который делают из сотового меда (Д., 137а).

رستی — сладость, так же называют хлеб (З., 2б).

روغن‌خوشی — жир, в котором жарят хлеб (З., 33а).

زافه — трава, похожая на горный чеснок, у нее также приятный запах (С., 279).

زواله — кушанье, по-арабски его называют *фараздак* (З., 4а) (сдобное тесто круглой формы).

زواه — еда, которую готовят для арестованных (Л., 174; С., 279; М., 114).

زیرپا — кушанье (З., 33а).

ژاژ — трава, у которой много колючек. Из нее приготовляют *тарадуг* (кислое молоко с зеленью). В степи это растение для верблюдов, и в большинстве местностей его называют *кангар* (М., 53).

سپیدبا — распространенная еда *шурпа* (суп) с рисом (З., 33а).

سر — вино, которое приготовляют из риса (С., 107).

سکالیو — хлеб, испеченный на огне (Д., 165б).

سکبا — приправа к хлебу, приготовляемая с уксусом (З., 4б).

سماروغ — растение, которое растет во влажных местах, например по краю колодца, у стены бани. Оно еще растет в соленых местах и степи. А те растения, что растут повсюду, не едят, так как они имеют свойства яда, а те, что растут в степи, употребляют в пищу. И они подобны крупным сливам. Некоторые называют их *диве* (М., 66).

سیکی — вино (С., 304).

شفترنگ — слива, которая бывает наполовину красная, наполовину белая. И на языке исфаханцев ее называют *таланак* (М., 83).

شیراز — молоко, которое доят для *дуга,* прохладительного напитка из кислого молока. По-индийски называют *кауса* (З., 6а).

شیرج — так называют свежее масло (Д., 33а).

صبا — так называют индийскую хурму (Д., 13а).

ضدب — так называют белый мед (Д., 22а).

غارج — питье вина поутру (Л., 18). *Сабух* — утренняя выпивка, а *гаричи* — вино, которое пьют утром (С., 57; М., 18; Д., 37а, 220а). Вино, которое пьют поутру; по-арабски говорят *сабух* (З., 8а).

غرماسنگ — тонкий хлеб, поджаренный в масле (Л., 106; С., 199).

غوشنه — трава, которую едят. Ею также моют руки (С., 284).

فراخواگه — называют сладость (Д., 105а).

فرخشته — [сорт пирога] *катайиф* (Л., 71). *Катайиф* (С., 284). Хлебцы из крахмала с миндальной халвой, которые пекут на камнях *(лузине)*. В Мавераннахре называют это *катайиф* (З., 11б). На языке Мавераннахра называют так сладкое кушанье *катайиф* (Д., 180б).

فرکامخ — молоко, которое вливают в пищу (Д., 38б).

فلاته — сладкий пирог, [замешанный] на кислом молоке; сладость (З., 11б). Сладкое блюдо на молоке (Д., 212б).

قثا — огурец (Д., 16б).

قروسیدیا — так называют лук (Д., 11б).

کاله — сухая полая тыква, наполненная вином (С., 286). Неспелая дыня (М., 128).

کبست — горькая дыня (Д., 22б).

کرپا — трилистник, а это — разновидность *рибаса* (ревеня) (Л., 4).

کرکه — сорт фасоли (Д., 67а).

کشته — сухие фрукты (С., 286). Высушенные фрукты. Говорят: «сухая груша», «сухая слива», «сухой абрикос» и тому подобное (Л., 77).

کشکاب — распространенный напиток (З., 34б).

کشکین — еда, приготовляемая из смеси фасоли, гороха, пшеничных и ячменных зерен (З., 15б).

کشکینه — хлеб, который пекут из муки ячменной и пшеничной и бобов (С., 287). Хлеб, приготовленный из ячменя, бобов и проса (М., 103, 134). Хлеб, который пекут из ячменя, пшеницы, фасоли (З., 17б).

کلوج — большой круглый раскрошенный хлеб (пирог) (З., 13а). Раскрошенный хлеб (пирог) (Д., 34а).

کندک — хлеб, разломанный на части (Д., 115а).

کنشتو — растение, которое называют *махлаб* (ароматическое дерево), растет в Йемене и Фергане (Л., 167; С., 296). Растение, которое называют *махлаб*, а также его называют *ушнан*, и им стирают одежду (М., 110).

کوداب — кушанье (З., 17б).

کوزینه — кушанье (З., 19а).

گولانج — сладость, которую также называют *лабарла* (Л., 18; С., 54; М., 18). Тонкий сладкий пирог. Сладость, которую *лапар* и *лапаран* называют (З., 12б). Сладость, которую называют *лапар* (Д., 36а).

مالکانه — *хафтмагз* — семиореховая сухая халва (Л., 151). Сухая халва, которую готовят из «семи ядер» (С., 289).

مدام — вино (М., 90).

مسکه — жир нерасплавленный. По-арабски это *зубд* (Л., 175).

مل — вино (Л., 123). Вино, которое называют *набид* (С., 210). Вино (М., 89; Д., 124б). Вино — *шараб* и *набид* (З., 22а).

نشاستج — так называют крахмал (Д., 33а).

نوش — терьяк (С., 156). Мед (М., 59).

نهاری — так называют небольшое количество пищи, которую едят, пока поспевают другие кушанья. Оно нарушает обед (С., 309). Небольшое количество пищи, которое едят, для того чтобы утолить голод, до того, пока поспеет другая еда (М., 140).

ینبوت — индийская конопля *банг-хашхаш* и сорт вина (З., 49б).

БОЛЕЗНИ, ЛЕКАРСТВА, ЛЕЧЕНИЕ

انروب — боль, жар и рожистое воспаление (Д., 21а).

بادر — имя идолопоклонника. И так же называют рожистое воспаление (Д., 62б).

بادرو — зелень с листьями, как у королевского базилика, и часто от небольшого ветра она вянет (Л., 169). Огородная зелень, а листья ее как у королевского базилика (С., 293). Огородная зелень наподобие королевского базилика. Врачи пишут его название *базруйе* и называют одним из целебных средств (М., 112).

بادهرزه — колдовство, которое воры применяют, чтобы усыпить хозяина дома (З., 30а).

بتکن — отвращение к еде (Д., 160б).

بومادران — название лекарства, произносят *бумаран* (З., 30а).

بهق — белые пятна, которые выступают на теле у людей (З., 44б).

بیله — лекарственная трава (Д., 170а).

پیشار — моча больного, которую показывают врачу, чтобы он обнаружил причину болезни (С., 102). Свидетельства болезни, которые носят к врачу, и это моча, которую наливают в стеклянный сосуд (З., 30б). Свидетельства, которые носят врачу (Д., 62а).

پیشار — стеклянный сосуд с мочой больного, который показывают врачу (М., 39).

تبخاله — следы сильного жара, которые высыпают на губах у людей, подобно малой оспе (Л., 118). Высыпание, которое появляется на губах у больных после сильного жара (С., 270). Высыпание болячек, которое появляется около рта после жара и лихорадочного озноба (М., 128).

تبش — жар (М., 63).

تیرماهی — название лекарства (З., 31а).

جخش — болезнь, которая бывает на шее у жителей Хатлана и Ферганы и

их областей. Похожа на мешок, не болит, и от нее нет лекарства (Л., 71). Нечто похожее на большой баклажан или на большую грыжу, что появляется на шее у жителей Хатлана и Ферганы. И не болит, но вырезание опасно (С., 149). Нечто похожее на большой баклажан; это появляется на шее у жителей Гиляна и Ферганы и становится подобным грыже, но не болит. Однако, когда вырезают, то люди погибают (М., 63). Болезнь, которая появляется на шее у людей (Д., 85а).

چاکشه — лекарство черного цвета, которое пускают вместе с камфарой в глаза (С., 294).

چنگ لوک — человек, у которого руки парализованы, а пальцы высохшие (Л., 89). Человек, у которого руки и ноги искривлены, и во время сидения он голову кладет на колени и скручивается (С., 178). Так называют человека, который, [страдая] от боли, кладет на колени руки и весь сжимается (М., 73).

خارسپید — лекарство, которое называют также *бадавард,* а по-арабски называют *самама,* а по-индийски его называют *дхамийаха* (З., 31б).

خلاشمه — болезнь, которая появляется в горле и носу от несварения желудка, наподобие насморка (Л., 137). Болезнь, которая возникает от несварения желудка и простуды (С., 275).

خوب کلان — название лекарства (З., 31б).

دارچینی — известное лекарство (З., 32б).

درياق — терьяк (З., 45а).

ريوند — лекарство, которое дают лошадям при горячке (Д., 49б).

زاور — желчь вообще (С., 105). Желчь и сила (М., 43). Значит «живой», так же называют желчь и темный цвет (З., 3а). Желчь (Д., 69а).

زراوند — название лекарства (З., 33а).

زرنباد — [*зурунбад* — цитварный корень] — лекарство. По-арабски называют *ридж ал-джарад,* а по-индийски — *качур* (З., 3а).

زقه — лекарство, которое дают детям (З., 45б).

ساطل — индийское лекарство, напоминающее *самаруг* — белый гриб (Д., 123а).

شادنه — лекарство, которое также привозят из Индии (С., 281) (разновидность камня в виде чечевицы, употребляемого для лечения глаз).

شاديه — [глазное] лекарство (З., 8а).

شرنگ — горькая трава, ее также называют *кабаст* (С., 198). Яд (М., 80; Д., 110б).

شست — скальпель кровопускателей, который еще называют *мибзе'* — ланцет (С., 46). Скальпель кровопускателей (М., 14).

شنگويز — [*занджабил* — имбирь] — лекарство, которое по-индийски называют *сандахи,* также называют *сагарфи* (З., 6а).

طبرخش — лекарство, которое в Систане пьют как шербеты (микстуры), а вкус его горький (Д., 83б).

غر — появляется на шее у людей, и большей частью у жителей Ферганы (З., 8б).

فرژ — корень травы горького вкуса; говорят, что он помогает при боли в

животе (Л., 56). Трава, горькая на вкус и твердая, помогает при боли в животе (С., 137). Горькая трава, которая утоляет боль в животе (З., 10б; Д., 76а). Трава, утоляет боль в животе. Ее называют турецкой травой (М., 54).

فرغاغوه — лекарство с приятным запахом, по-индийски его называют *бала* (Д., 199б).

کسیدا — лекарство (З., 12б).

کمکام — лекарство, которое по-арабски называют *зарв,* а некоторые называют его *афвах ат-тиб* (З., 15б).

کوک — зелень, и ее по-арабски называют *хас* (Л., 104). Огородная зелень, которую некоторые называют *таре,* по природе она холодная и влажная (С., 185). Латук — *кук,* пишется с персидским *вавом.* Если его съесть, наступает сон, подобно тому как от употребления *хаш-хаша* (мака). Луковки его называют *хас* (З., 14б). Трава, которая действует усыпляюще (М., 72). Зелень, и она приносит сон (Д., 110б).

کوکنار — это *хаш-хаш* с кожурой (С., 115). *Хаш-хаш* (М., 39) (мак).

گراز — сильный жар, который бывает в теле, большей частью у женщин во время родов (С., 131; М., 49).

مابون — название болезни (М., 101; З., 22а).

ماخولیا — помешательство, безумие, также называют *малихулийа* (З., 35а).

مرداسنگ — лекарство (З., 35б).

مری — лекарство, которое называют *абкам* (З., 23а).

معرج — болезнь, которая искривляет ноги. Это также название ткани (З., 49а).

مفقولا — так называют *хаш-хаш* (Д., 12б) (мак).

ملخج — ревень, то есть лекарство, которое дают лошадям при горячке (Д., 33а).

موسیایی — лекарство, которое дают человеку, упавшему и поранившему члены, чтобы зажило (С., 308). Лекарство целительное, останавливающее кровь (З., 23а).

نطرون — так называют красную соль (Д., 139а; З., 49а).

نوش — *пазахр* — противоядие, безоардовый камень (С., 156).

ویرج — лекарство, которое по-индийски называют *йедж* (З., 26а).

هروانه — больница. И у древних персов было место казни (Л., 150). Больница (С., 292). Больница, где помешанных связывают, а по-арабски называют *дар аш-шифа* (М., 133).

یشم — камень. Если его сжигают и с вином пьют, выгоняют камни из мочевого пузыря (Д., 134а).

ОБЫЧАИ. ПРЕДСТАВЛЕНИЯ. УПРАВЛЕНИЕ

آخشیج — земля, ветер, вода и огонь (Д., 31а).

اقلیم — это седьмая часть обитаемой четверти земли; множественное число от *иклим* — *акалим,* и это — семь планет. Каждый *кишвар* соответствует

одной планете, как-то: страна Хинд — *кишвар* Сатурна, страна Чин — *кишвар* Юпитера, страна Туркестан — *кишвар* Марса, страна Хорасан — *кишвар* Солнца, страна Рум — *кишвар* Меркурия, страна... — *кишвар* Луны (З., 50а).

اواره — первое — это *диван,* в котором заседают знатные *(бузурган);* второе — тетрадь заседавших в *диване,* в которую записывают всякого рода отдельные счета. И значение этой тетради в том, что она является книгой ежедневных приходов и расходов (*рузнаме*) (С., 263). *Диван* приказов (М., 124).

باحورا — пятнадцать дней, самые жаркие в году. Произносят еще как *бахур* (З., 44а).

باژ — налог (Л., 55). Контроль и налог, подобный ежегодной [подушной] подати, которую дают падишаху (С., 136).

بهمنجه — иранский обычай. Когда прошло два дня месяца бахмана, устраивают *бахманджане.* И это праздник, когда готовили угощение, и [растение] красный *бахман,* и желтый *бахман* насыпали в миски (Л., 158). Это второй день месяца, по выражению персов. А по выражению других — это второй день месяца бахмана. А падишахи Ирана этот день считали счастливым (*фал-и нику* «с добрым предзнаменованием») и красным *бахманом* и белым *бахманом* посыпали головы всех (С., 266).

پروازه — еда, которую берут с собой люди, отправляющиеся на места зрелищ. А также трава *дармане,* которую перед невестой сжигают. И еще называют словом *хуррам* (Л., 50). Два значения имеет: так называют траву *дармане,* которую рассыпают перед невестой, и еду, которую берут с собой, отправляясь к месту зрелища (С., 267).

چله — сорок дней, когда женщина сидит после родов до того времени, пока станет чистой. И в те сорок дней в баню не ходит и намаз не совершает. Говорят: истинные сорок *(чил-и дуруст)* (Л., 127).

چهارآخشیج — четыре стихии, как-то: огонь, ветер, вода, земля (З., 31а).

خرام — обращение с приглашением прийти в гости. Когда его принимают, говорят: «Пришло время *хурама*», то есть время отправления в гости (Л., 134). Обращение с приглашением в гости (С., 219).

خرمک — бусы, которые повязывают на шею ребенка от дурного глаза (Д., 106б).

سا — налог (С., 24). Подать, которую правитель другого владения посылает падишаху из своего владения (М., 4).

ساو — дань (*бадж*), и контроль (*расад*), и налог (*харадж*) (С., 295). Дань (*бадж*) и налог (*харадж*) (М., 109).

سترون — так называют женщину, которая не рожает (С., 245).

شاکار — употребляется и как *шахкар.* Это → безвозмездный труд. Называют также *маджарг.* И это работа, которая выполняется людьми не по собственному желанию и без оплаты (С., 109). Работа по повинности, которую кому-нибудь поручают без оплаты (М., 36).

شایگان — работа, которую выполняют без вознаграждения (Л., 145; С., 246; М., 99).

عنصر — основные начала природы, как земля, воздух, вода и огонь. Их называют четырьмя элементами природы (З., 50б).

فرهنگ — образованность (С., 200). Ум (М., 79). Так называют образованность и знание, а *фархангийан* значит образованные и воспитанные (З., 11а).

فلرزوفلرزنگ — все то, что привязывают к платку или простыне, вроде золота или серебра или тому подобного. И в Кухистане это называют *бадарзе,* а также называют *ларзе,* а в Хорасане называют *фаларзанг* (Л., 52). Что-то съестное, что завязывают в платок (салфетку) или тряпку. А на языке Мавераннахра это называют также *фаларзанг* (С., 129; С., 200). Кое-что из еды, что в ткань или платок завязывают. А в Кухистане это называют *бадарзе* и *барзе*, а в Мавераннахре называют *фаларз* и *фаларзанг* (З., 10б). То, что в ткань или платок завязывают. А на языке Мавераннахра говорят *фаларзанг* (Д., 102а).

کابین — выкуп за жену (Л., 162; С., 249).

گذرنامه — пропуск (Л., 135). Пропуск для того, чтобы пройти туда и обратно (С., 289). Письмо-пропуск, которое показывают на дорогах и проходят (М., 134).

گزید — то, что принимают от подданных, как-то: налог, штраф, подарки (З., 18а).

مرغوا — делать плохие предсказания (Л., 3; С., 29; М., 5).

مروا — делать хорошие предсказания (Л., 2; С., 29; М., 5).

مندل — черта колдовства (заклинания), которую проводят заклинатели (Л., 120). Черта для заклинания (С., 211). Черта заклинания, за которой сидит заклинатель духов (М., 88).

میزد — прием гостей с вином (Л., 35). Собрание в доме; увеселительное место (Д., 45б). Странноприимный дом (караван-сарай) и собрание с вином (С., 83).

نوبتی — лошадь, которую берут посменно (С., 309).

هزینه — то, что в один день расходуют (Д., 179а).

МЕТРОЛОГИЯ. ДЕНЬГИ

ارمون — первая выручка [или предварительная выплата] (Л., 161). Серебро, которое дают наемному работнику до платы (С., 230).

اصطرلاب — измеритель [движения] солнца, и это такая чаша, при помощи которой определяют время (З., 43б).

پشیز — *дирхем* из плохой меди, низкой цены (Л., 53). Деньги, которые изготовляют из меди и пускают в обращение (М., 51).

تفتغ — нечто подобное мавераннахрскому *кафизу*, которым мерят зерно. И каждый *туфатуг* составляет четыре *харвара* (С., 162).

ستهر — часть. Каждая составляет семь *дирамсангов* (Л., 49). Часть. Один *сатир* составляет шесть с половиной дирхемов в Мекке и Хорасане, а сорок *сатиров* составляют один *ман* (С., 108). Шесть с половиной *дирамсангов* (М., 42). Шесть с половиной *дирамсангов* (З., 5б).

سیر — определенная мера веса. И она равняется шести с половиной *дирамсангам* в главной области, а в нашей местности она составляет семьдесят два *дирамсанга* (З, 5б).

شيانى — это *дирам дах-хафт*, который когда-то был (Л., 153). *Дирхем* в Хорасане (С., 305). Такой *дирхем дах-хафт*, который имел обращение в Хорасане (М., 142).

كرستون — большие весы (Л., 161). В значении *фарастун* — базарная мера веса (С., 250). Большие весы, на которых взвешивают груз (М., 103).

ТЕРМИНЫ РОДСТВА

افدر — ребенок брата, ребенок сестры (С., 99; М., 43).

افدره — так называют ребенка брата и ребенка сестры (Д., 186б).

اكدش — в значении *ду раг* — «смешанного происхождения», то есть человек, у которого отец благородный, а мать — служанка, турчанка или индианка (С., 159а).

باب — так отца называют (С., 35).

باردان — сосуд для вина и также незаконнорожденный (З., 30а).

بازانج — кормилица, бабка (Д., 30а).

بچه كو — незаконнорожденный (Д., 166а).

بختو — неродной отец, муж матери (С., 293).

بنانج — [если] у человека две жены, эти жены друг друга называют *гуландж* и *васни* (Л., 22). [Если] человек имеет две жены, то жены называют друг друга *банандж* и *васни* (С., 51). [Если] человек имеет две жены, то жены называют друг друга *банандж* (М., 18).

بيوگ — невеста (Л., 106; Д. 109а). Невеста, а *байугани* значит свадьба (С., 175, 194). Невеста, а свадьбу называют *байукан* (М., 72).

پدندر — муж матери (С., 101; М., 47).

پسندر — сын отца от другой жены или сын матери от другого мужа (С., 102). Сын отца, то есть брат по отцу (М., 43).

پور — сын, ребенок, потомок (Д., 53б).

خسر — отец жены и мать жены (С., 103). Отец жены (М., 47).

خسو — мать жены (С., 295; М., 11).

خش وخشو — так называют мать жены (М., 61).

خشو — мать жены (Л., 169; С., 295).

خشوكه — незаконнорожденный (Л., 88; С., 180; М., 72).

خوس — мать жены, также говорят *хушу* (Л., 69). *Хусур*, то есть мать жены и отец жены (С., 151).

دادر — так называют справедливого правителя, а на языке Мавераннахра так называют брата (Д., 53б). Брат и друг (З., 1а).

دخت — дочь (З., 1а).

دختندر — дочь отца от другой жены (С., 104; М., 43). Дочь жены (З., 1а).

دوده — семья (С., 277). Сын, дитя (Д., 186а).

سند — так называют незаконнорожденного (Л., 41; Д., 48б). Незаконнорож-

денный (М., 29). Незаконнорожденный, которого подбирают на улице (З., 5а).

سندره — незаконнорожденный (С., 280). Незаконнорожденный, которого подбирают на улице (Д., 177а).

شاه — зять (С., 281; М., 114).

فرزند — сын (Д., 49б).

فغاک — злобный; незаконнорожденный; сводник; дурачок (Л., 92). Два значения имеет. Первое — дурачок, второе — незаконнорожденный (С., 184). Так называют дурачка, а некоторые — незаконнорожденного (Д., 117а; З., 10б).

قبیله — группа людей от одного отца (З., 42а).

کالم — женщина, которая [снова] вышла замуж (Л., 136). Женщина, у которой умер муж, и она вышла замуж за другого (М., 93).

کانم — женщина, у которой один муж, и только (С., 224).

کدبانو — замужняя женщина, супруга в доме, которая является старшей хозяйкой в доме (З., 34б).

مادندر — жена отца (С., 116; З., 21б).

ماریره — кормилица и названая мать (З., 23а).

میهن — семья и место рождения (родина) (Л., 155). Место и семья, и место рождения, и страна людей (С., 253). Место покоя и семья (М., 105). Сын, семья, родина; принесший добрую весть (З., 22а). Сын, ребенок (Д., 151а).

نبیره — сын сына (С., 291). Сын дочери (М., 124). Внук, то есть потомок, а в разговоре *набире* — [внук] со стороны дочери, а *набисе* — [внук] со стороны сына (З., 25а). Внук (Д., 186а).

نوده — любимый ребенок (С., 291; М., 125; З., 25а; Д., 186а).

نیا — отец отца (Л., 2). Дед, то есть отец отца и отец матери. А вместе — деды (С., 31). Дядя и дед, дед по отцу и дед по матери (З., 23а). Так называют деда и предка (Д., 14б).

وسنی — две женщины или больше, у которых один муж; каждая из них для других — *васни* (С., 310). Человек имеет двух жен, те жены друг друга называют *васни* и *бананд*ж. Если у человека две жены, то эти жены друг друга называют *васни* (М., 140).

یاری — двух женщин так называют, у которых мужья — братья (С., 310). Два брата, у которых есть две жены, этих жен называют *йари* (М., 140).

ПРОФЕССИИ, ЗВАНИЯ И ЗАНЯТИЯ

اسقف — читающий Евангелие; монах, носящий вериги; наставник (З., 50а).

اسکدار — это гонцы, находящиеся на стоянке, которые на дороге в определенных местах расставлены ради доставки писем, извещений, вестей, обстоятельств; и каждому гонцу установлено, какое расстояние ему следует пройти. Когда каждый из них другого достигнет, ему отдаст письмо, а этот другой — следующему, таким образом, чтобы быстрее письмо дошло. Бывает, что на каждой стоянке на этот случай лошадь

и дорожные припасы держат. И в Исфахане, и Ираке, и в большей части городов Аджама его называют *урам* (С., 98—99). Так называют гонца, которого посылают с большой поспешностью. И на каждой стоянке для него приготовлена лошадь. Как только он прибывает, он садится на нее и гонит. По-тюркски такого человека называют *чапарилчи* (М., 39). [Это гонец, который] имеет приготовленных осла и лошадь и съестные припасы. Для ускорения его продвижения на каждом фарсанге и перегоне имеется лошадь и припасы на всем пути его, чтобы он с одной лошади слез и сел на другую. А по-индийски его называют *дхава* (З., 29а).

آماره گیر — контролер, счетовод (З., 29а; Д., 58а).

اهون بر — так называют человека, который делает подкоп под стеной или копает землю, то есть землекоп (З., 29а).

بانیدان — посредник, ходатай (Д., 158б).

برزگر — земледелец, землепашец (З., 29б).

برهمن — наименование мудреца в Индии (С., 233).

بریور — обслуживающий при арестантах (С., 120).

بزشک — врач; знающий (С., 203).

بطریق — монах у христиан (З., 50а).

بوفروش — парфюмер (З., 29б; Д., 81а).

پرستار — служанка (С., 101; З., 30б).

پهلوان — главнокомандующий войском (Л., 144; С., 237).

پیش کاره — слуга (З., 30б).

پیلور — аптекарь (С., 120; Д., 67б).

رجمان — толкователь с одного языка на другой (З., 40а).

جاثلیق — ученый и монах у христиан (З., 50а).

جاف جاف — проститутка. Занимается распутством за плату (Л., 83). Проститутка. То есть та, которая одним мужчиной — мужем — не может удовлетвориться и все время ищет другого. Ее называют также продажной и по этой причине называют ее *джаф-джаф* — распутница (С., 168). Так называют женщину, у которой каждый день новый муж (М., 68).

جمازه — гонец (Л., 209а).

جهانجوی — падишах (З., 31а).

چهره پرداز — художник (З., 31а).

خاقان — падишах Китая и Самарканда, и каждый из падишахов, который выше других в Туркестане (З., 45а).

خانه پرداز — слуга в доме (З., 31б).

خدایگان — великий царь, правитель, можно сказать — правитель страны, правитель мира, и бога можно так назвать (Л., 142). Это великий падишах (С., 239).

خدیش — хозяйка дома (Л., 75; С., 150; М., 60; Д., 83а).

خنیاگر — *мутриб* (музыкант) (М., 44). Музыкант — *мутриб*, то есть поющий песни (З., 31б; Д., 62а).

خوالیگر — повар и стольничий (С., 104; З., 31б). Стольничий (М., 43).

خورابه — земледелец, у которого есть все из земледельческого обзаведения, корова, осел и работник (М., 115).

دانشگر — ученый (С., 104).

داور — так называют бога (С., 104). Тот, кто примиряет (осуществляет посредничество) между добром и злом. А *давари* — это суд (З., 1а). Тот, кто осуществляет посредничество между добром и злом (Д., 62б).

داه — служанка (Л., 174). Служанка, то есть прислуга (С., 276; М., 114).

دبیر — писец (С., 104). Писец и секретарь (З., 1а).

دستور — вазир (С., 104; З., 1а).

دهقان — старший среди земледельцев. И происхождение этого слова *дехкан* от *дихкан* (З., 45б).

رامشگر — певец и *мутриб* — музыкант (С., 105; З., 32б; Д., 52б).

رسنباز — группа скоморохов, [канатных плясунов] (З., 32б).

رنگ‌فروش — красильщик, продавец шелка (З., 32б).

روزبانان — сидящие у портала дворца, привратники и охрана, [бьющие в определенные часы в барабан] (Л., 143). Сидящие у дверей дворца (С., 243). Распорядители, которые сидят у дверей шахов (М., 100).

روسپی — так называют проститутку или гулящую женщину (З., 2б).

ریدک — раб, служанка, ребенок (С., 181).

زوار — прислужник, оказывающий помощь (Л., 48). Два значения имеет. Первое — арестанты, второе — прислужник, то есть тот, кто несет службу при арестованных (С., 106). Тот человек, который несет службу при арестованных (М., 36). Обслуживающий заключенных (З., 3а; Д., 58а).

سپهبد — военачальник, полководец, эмир (С., 90). Военачальник, эмир майдана (площади) (М., 35). Военачальник (З., 5а).

سرهنگ — глава войска (З., 33б).

سوفسطائیه — группа людей из мыслителей-еретиков (З., 50б).

شادگونه — женщины *мутрибы* (музыкантши и певицы) (М., 134).

شماس — церковное лицо у христиан (З., 50б).

شمرا — так называют ловца змей (Д., 17б).

شناه — пловец (З., 7б).

طورسقوس — почтенное лицо у христиан (З., 50б).

غطار — знающий, ученый (С., 120).

فرزانه — так называют мудреца и философа (Л., 149; С., 284; М., 133; Д., 205а).

فرسته — посланник (Л., 66). *Фиристе* и *фиристаде* — оба обозначают посланника (С., 284). Посланник, вестник (З., 11б).

فرفور — титул царя Индии (З., 10а).

فغفور — так называют царя Китая (З., 10а).

فیلسوف — ученый, мудрец. И говорят: значение слова *файл* — любящий, а

значение [слова]*суф* — мудрость, то есть «любящий мудрость», а во множественном числе получается *филасафа*. Основная форма — *файласуф*, а относительная — *фалсафи* (З., 50б).

قسطا — мудрец у гебров (Д., 15а).

قسيس — духовный глава, ученый христианин (З., 50б).

كديور — земледелец, хозяин дома — *кадхуда*, при том значении, что *каде* значит дом (С., 112). Судьба; и каждого, у кого есть дом, называют *кадивар* (М., 46). *Кадивар* и *барзигар* — земледелец (Д., 68б; Д., 61а).

كشاورز — земледелец (Л., 51; С., 130; М., 52).

كشيش — духовное лицо у христиан (З., 50б).

كمانه — копатель кяризов, а *кумиш* — то же самое, а щедрых людей называют *камане* (Л., 150). Опытный в нахождении воды, то есть землекоп и копатель кяризов (М., 131). Копатель колодцев (Д., 196б).

كنارنگ — правитель края, его также называют *марзбан* (Л., 106). Правитель края, на пехлевийском языке говорят — смотритель границы, так как границу называют словом *кинар* (С., 200). Правитель царства и хранитель границы (М., 83). Правитель области, наместник вилайата (З., 15а). Так называют *шихне* области и правителя (Д., 114а).

كندا — колдун; знающий; вазир (Л., 1). Философ; знающий (С., 27; М., 5). Ученый, астролог и звездочет (З., 12а). Так называют мудреца, знатока, звездочета (Д., 11б).

كنغال — так называют плутов, бродяг, которые не работают, ленивых (М., 85).

كنغاله — проститутка (М., 128).

كوتوال — смотритель (начальник) крепости (Л., 11б). Начальник замка, начальник крепости (С., 210).

كهبد — сборщик с сеятелей — *дихкан* (Л., 44). Дихканин. Второе значение — казначей, то есть тот, кому вручают падишахское серебро и золото, а он сдает в казну (С., 92). Так называют хранителя казны, которому вручают золото, серебро и драгоценные камни (М., 35). Пробирщик султанского серебра и золота. Ему передают, а он отдает в казну (З., 13а).

كى — самого крупного из царей называют *кай*, и это взяли от *кайванов* для возвеличения (Л., 177). Так называют падишахов высокого ранга, великого достоинства. Это производное от *кайван* (С., 306). Шах и это название заимствовали для возвеличивающего достоинства от [слова] *кайван* (М., 139). Так называют могущественного падишаха, который самый великий из падишахов, собиратель дани (*харадж*) с семи *кишваров* (З., 17б). Падишах (Д., 217б).

كيا — главный страж границы (М., 4). Дихканин, так же называют хурму. А на языке *дайлами* так называют богатыря. По-персидски говорят *кийах* (З., 17б). Дихканин, а на языке *дайлами* так называют богатыря (Д., 12а).

كيان — так называют шахов (М., 96).

گورخان — титул падишахов в Хорасане (З., 35а).

لوج و بلوج — так называют воров (Д., 37б).

لوطی — *мутриб* (музыкант); бродяга (З., 21а).

مامناف — мамка, кормилица; повитуха (З., 35а).

مرزبان — правитель края, а *марз* значит граница (Л., 144; С., 253). Так называют правителя области [и правителя] страны, которого еще называют *шахрийар* (З., 22а). Так называют шаха, который границу охраняет (М., 99). Правитель области (Д., 138б).

مطران — руководитель у христиан (З., 50б).

مفلاک — нищий и дервиш (Л., 92; М., 70; С., 187).

موبد — ученый (Л., 44). Ученый и знающий (С., 94). Ученый человек и тот человек, от которого слушают рассказы и истории (М., 35).

مهان — так называют падишахов (Д., 151а).

مهراج — название индийского падишаха (Д., 37б).

میز — гость, а *мизбан* — принимающий гостей (М., 51).

میزبان — принимающий гостей, а *майазд* — место, где оказывается гостеприимство (Л., 144). Принимающий гостей, а *мизбани* — это гостеприимство (С., 253).

نجار — столяр (Д., 54б).

نلفور — правитель, *вали* — глава города (С., 120).

نوا — богач и устроитель (М., 7).

واتگر — скорняк (Л., 49; С., 119; М., 47).

وجشور — посланник (С., 119). Так называют посланника (М., 40; Д., 63а).

وزیر — проницательный и умный (Д., 67б) (вазир).

وشاق — прислуживающий при дервишах (Д., 96б; З., 49б).

ونک — так называют дервиша и нищего (Д., 101б).

هارون — гонец (Д., 160б).

هنگامه‌گر — канатный плясун, актер (З., 36а).

هیربد — судья у гебров (Л., 48; Д., 50б). Судью и *муфти* называют так у гебров, а также называют огнепоклонников (С., 95). Так называют судью у евреев (М., 36).

یل — борец, доблестный (Л., 120). Так называют борца (С., 213). Герой и борец (М., 88). Герой и борец, смелый (З., 28б).

РАЗНОЕ

انگاره — так называют счетную книгу (книгу доходов) учетчиков (С., 262).

آهن‌ربا — известный камень, по-арабски его называют *магнатис*, а по-индийски — *касил* (З., 29а).

خله — орудие, которое имеют моряки, подобное *пару* — веслу, при помощи него они воду от судна отталкивают, чтобы судно легче шло (Л., 128). Палка, при помощи которой управляют судном (С., 275). Палка, при помощи которой двигают судно (М., 130).

زاولانه — это железные оковы, одна часть которых [наложена] на ногу арестованного. И кудри, и волосы вьющиеся этим словом называют (Л., 152). Имеет два значения. Первое — кудрявые волосы, второе — железные оковы, которые на шею и ноги арестованного накладывают (С., 279). Железные кандалы (М., 132).

شاه — большая дорога (С., 281). Большая дорога, от которой ответвляется много дорог, и люди проходят по этой дороге. Она называется *шах-рах* — «царь-дорога» (З., 7б).

طغرا — надпись в форме лука, которую во времена прежних правителей поверх их приказов и шахских указов ставили (С., 26). Атрибут падишаха (З., 46б).

غله‌دان — место, куда торговцы кладут серебро (деньги) (З., 34а).

کند — деревянные колодки, которые накладывают на ноги арестантов (Л., 41; С., 287). Деревянные колодки, которые надевают на ноги преступников (М., 119).

مس — вещь, которой спутывают ноги, и из-за этого невозможно идти (Д., 77б).

مقناطیس — камень, притягивающий железо. Его называют также *магнатис,* а по-индийски — *касил* (З., 49а).

ПРИМЕЧАНИЯ

Заметки о персидской рукописной книге и ее создателях

[1] Материалы, которыми на сегодняшний день располагает иранистика, позволяют отнести время сложения литературы на новоперсидском языке, включая, естественно, и поэзию, к первой трети — середине IX в. [123, I, с. 162—177]. Поэт Ханзала Бадгиси (ум. 836), согласно источникам, уже имел «диван» (там же).

[2] Первая отпечатанная наборным шрифтом в Тебризе книга датируется июлем 1818 г. (*Джихадийа* — сочинение Мирзы Иса Ка'им Макама о войне Ирана с Россией). Как показала О. П. Щеглова, сообщение И. Афшара о том, что первая наборная книга — *Фатх-наме* («Книга о победе») — была напечатана в Тебризе в 1812 г., недостоверно [152, с. 26; ср. также 11, I, с. 229—234].

[3] Заметим, что с введением литографского способа книгопечатания рукопись в Иране не только продолжает существовать, но даже успешно конкурирует с печатными изданиями — явление, характерное вообще для периода начальных шагов книгопечатания как в Западной Европе, так и в России.

[4] Общие проблемы производства рукописной книги рассмотрены в книгах: [165; 166] (оба исследования снабжены подробнейшей библиографией вопроса) [79; 121; 72; 107]. О мусульманской рукописи в общем плане см. [154]. Библиографию (соответствующие разделы) см. [162; также 188].

[5] За последние двадцать лет значительный вклад в изучение персидской рукописи и книжности в целом внесли иранские ученые М. Минуви, С. Нафиси, И. Афшар, М. Байани, М. Т. Данишпажух, Дж. Матини, К. Ра'на Хусайни, Р. Хумайунфаррух, а также афганский специалист А. Хабиби. Из советских иранистов к общим проблемам рукописи обращались А. А. Семенов, А. Ю. Казиев и Г. А. Костыгова.

[6] Вместе с тем следует отметить, что исследования, которые развернулись в этом направлении в Иране и других странах за последние 20—25 лет, позволяют надеяться, что, если эти работы будут вестись с той же интенсивностью, мы получим в результате (пусть в отдаленном будущем) относительно полный корпус названий сочинений на персидском языке, т. е. репертуар персидской словесности. Работа эта чрезвычайно многообразна — публикация описаний и списков отдельных рукописных собраний, издание био- и библиографических словарей, библиографий отдельных ученых и поэтов, исследование отдельных жанров словесности и т. п.

[7] Здесь кажется уместным более подробно рассказать о той исключительно полезной, трудоемкой и нелегкой работе, которую проводит большой патриот и тонкий знаток персидской словесности Ахмад Мунзави, составляя краткий каталог каталогов персидских рукописей *Фихрист-и нусхаха-йи хатти-йи фарси* («Каталог персидских рукописей»). К настоящему времени вышло шесть томов в семи книгах, в которых зафиксировано 49 022 списка. Критическая оценка труда — это дело будущего, так как он еще не получил завершения. Но нам бы хотелось обратить внимание на один недостаток, с нашей точки

зрения — основной. Известно, что существует более 500 каталогов персидских рукописей, хранящихся в различных собраниях мира. В конце т. 4, вышедшего из печати в 1972 г. (с. 3425—3439), А. Мунзави приводит список 118 томов каталогов и близкой к ним литературы, использованных им при составлении *Фихриста*, в конце же т. 6, вышедшего в свет в 1974 г. (с. 4721—4726), он добавляет к этому числу еще 28 томов, использованных им в томах 5 и 6, доведя общее число томов до 146. При проверке оказалось, что Иран представлен 31 каталогом в 97 томах (Тегеран — 11 и 64 соответственно, Тебриз — 2 и 3, Кум — 3 и 4, Кашан — 2 и 2, Мешхед — 8 и 16, Исфахан — 2 и 2, Йезд — 1 и 3, Решт — 1 и 1, Шираз — 1 и 2); кроме того, были использованы 4 биобиблиографических исследования и 6 томов специального издания Центральной библиотеки Тегеранского университета *Нусхаха-йи хатти* («Рукописи»), вышедшие в 1340—1348/1961—1969 гг., которые содержат очень много сведений не только о провинциальных и частных собраниях в самом Иране, но и за его пределами (например, в т. 5 помещены сведения о библиотеках и древлехранилищах Ирака и Саудовской Аравии). Остальные страны в списке А. Мунзави были представлены следующим образом: Египет — один каталог в трех томах; Индия — 5 и 13; Ирак — 6 и 6; Пакистан — 7 и 10; Турция — 1 и 1; Англия — т. 2—3 Каталога Британского музея, подготовленного Ч. Рье (1881—1883), и его же «Дополнение» (1895); СССР — Каталог персидских и таджикских рукописей ИНА АН СССР (1964); использована также биобиблиографическая работа Г. Аввада по астрономии. Таким образом, А. Мунзави использовал в своей работе 53 каталога, посвященные главным образом персидским рукописям, хранящимся в Иране, и части собраний некоторых стран Востока; европейские страны практически не представлены, а собрания СССР представлены только одним каталогом. Соотношение — более 500 и 53 — показывает, сколь не полон его краткий каталог каталогов и сколько рукописей еще не получило в нем отражения. Думается, что если бы каталог А. Мунзави был ограничен рамками собраний собственно Ирана, то мы бы получили очень полезный и ценный справочник по рукописной книжности этого региона, который время от времени нуждался бы только в дополнении и отчасти исправлении в связи с выявлением и описанием новых собраний. Более того, он дал бы нам (как, впрочем, и дает сейчас — т. 4 и 5 содержат 4590 названий в 13 420 списках) репертуар этой книжности. Однако, в связи с тем что в него были включены данные о рукописях, хранящихся за пределами Ирана, географические границы справочника оказались несколько размытыми и неопределенными. Тем не менее данные А. Мунзави, сообщившего еще в 1971 г., что он зафиксировал на базе только 105 томов каталогов (ср. выше) около 60 тыс. персидских рукописей, подтверждают, что цифра 200 тыс. персидских рукописей не только вполне реальна, но, возможно, и менее действительно существующей.

[8] Источники сообщают, что арабский мир знал еще более внушительные цифры. Например, частная библиотека фатимидского халифа ал-Хакима (996—1021) насчитывала 2 млн. рукописей, а у халифа Хакама II (961—976) в Кордове хранилось около 400 тыс. [190, с. 226—228; 176, с. 162—163]. Приведенные цифры скорее фантастичны, чем реальны, они явно многократно завышены средневековыми авторами.

[9] Так называет себя Асади в колофоне этого списка. Перевод колофона: «И переписал [ее] Али б. Ахмад ал-Асади ат-Туси, поэт, в месяце шаввале 447 года хиджры пророка (январь 1056), да благословит его Аллах» (текст: [148, с. 121]).

[10] О нем и его трудах см. [148, с. 119—159].

[11] Об авторе, сочинении, рукописи, исследованиях и изданиях см. [178, с. 45—48].

[12] Именно древность списка делала его уникальным и первоклассным памятником в различных аспектах: он был детально исследован медиками и

историками восточной медицины Р. Зелигманом (1830—1833 и 1859) и А.-Х. Ахундовым (1893); язык сочинения вызвал интерес у П. Хорна (1893) и был обстоятельно разобран в монографии Ж. Лазара (1963); в плане палеографии он фиксирует, как отмечает Н. Аббот, вклад, который внесли персы в развитие арабского письма, его «демократизацию», используя коранический (в те времена) курсивный почерк в сочинениях светского (в данном случае научного) характера [153, с. 82]. О персидских изданиях сочинения и его исследованиях, а также сведения о втором известном списке [105, I, с. 463—464]. В 1932 г. в сборнике *Гах-наме* («Время»), издаваемом сейидом Джамал ад-Дином Тихрани, появилось сообщение последнего о том, что ему принадлежит список сочинения *Шиш фасл* («Шесть глав») Мухаммада б. Аййуба Табари, датированный 25 раби' I 372/17 сентября 982 г. Это сообщение до сих пор не подтвердилось и, как показал Ж. Лазар, было, судя по всему, ошибочным [179, с. 97—98; 90, с. 887—889].

[13] К. И. Чайкин весьма точно определил *Гаршасб-наме* как «типичную героико-эпическую поэму, представляющую собой в персидской литературе последний образец жанра, высшим выражением которого является «Шах-намэ» [148, с. 158—159].

[14] Следует заметить, что именно персидским переписчикам обязано арабское письмо широкому введению в повседневную практику округлого и курсивного почерка, каковым является почерк *насх*. Впоследствии эта практика была распространена на переписку Корана. Тем самым попытка пуристов-богословов, требовавших канонизации угловатых почерков, которыми писались ранние Кораны, и распространения этого положения на всю последующую практику их переписки (требование богословов было выдвинуто вслед за кодификацией текста Корана и канонизацией его чтения), потерпела неудачу. Последнее открыло двери широкому совершенствованию и развитию почерков, поскольку, если бы почерк стал каноном, он не мог бы развиваться и модифицироваться. Напомним, что самый ранний известный нам список Корана, исполненный почерком *насх*, происходит из Ирана. Он датирован 427/1036 г. [153, с. 83].

[15] [178, с. 69]; этот список содержит комментарии к т. II и началу т. III труда ал-Калабади и в настоящее время находится в Карачи, в Национальном музее Пакистана [108, с. 20—25; 89, с. 3—4].

[16] [178, с. 48—49].

[17] [173, с. 6—11 и 45—46 (предисловие)].

[18] [178, с. 36—118]. Ж. Лазар (там же, с. 33) совершенно справедливо, как впоследствии показал Ч. А. Байбурди, не включил в свою работу персидский перевод арабского сочинения *Ас-савад ал-а'зам фи-л-калам*, написанного в Бухаре имамом Абу-л-Касимом Самарканди (ум. 342/953-54) (подробнее см. [18, с. 154—155]). Сочинение было издано в Тегеране в 1969 г. афганским ученым Абд ал-Хайем Хабиби [134, с. 374—388].

[19] Я. Махдави считает, что из 244 произведений Ибн Сина принадлежит 131 [182, с. 102, 225].

[20] В первом дошедшем до нас библиографическом справочнике-путеводителе по литературе на арабском языке — *ал-Фихрист* («Перечень») ан-Надима (составлен в 377/987 г.) отмечается 7727 сочинений. Было бы интересно выяснить, сколько произведений из этого числа сохранилось до дней другого мусульманского библиографа — Хаджжи Халифы и получило отражение в его труде *Кашф аз-зунун* (составлен в XVII в.), в котором имеются сведения о 15 007 произведениях на арабском, персидском и тюркских языках. Сравнив затем полученные данные с библиографическими сводами К. Брокельмана и Ф. Сезгина (арабская часть), Ч. А. Стори и А. Мунзави (персидская) и Р. Хофмана (тюркская), мы получили бы (пусть неполную и приближенную) картину книжной продукции на мусульманском Востоке, сохранившейся до наших дней, если не по числу списков, то по числу отдельных произведений — по

крайней мере за 13 веков. Как стало известно, за эту работу взялся в 1978 г. иранский археограф С. А. Анвар.

[21] В частном собрании д-ра Нурани-йи Висала в Ширазе имеется список, датируемый, по палеографическим данным, началом XII в.

[22] Четвертый список был обнаружен в 1969 г. В настоящее время он находится в личном собрании Хасана Атифи. См. журн. «Фарханг-и Иранзамин», 1348/1969, т. 16, с. 191—192, примеч. 2.

[23] Подробнее о жанре дастана см. [34; также 150].

[24] Согласно сообщению историка ал-Йа'куби, в его время (вторая половина III/ вторая половина IX в.) в Багдаде функционировало около ста книжных лавок, которые держали местные переписчики-продавцы *(варракун)* [153, с. 72]. Статистика Мунзави дает нам лишь один период резкого падения книжного производства, приходящийся на XII/XVIII в. Падение спроса объясняется всей ситуацией в стране — афганское нашествие, разорительные войны Надир-шаха (1736—1747) и лихолетье междоусобной войны между Зендами и Каджарами.

[25] Помимо переписчиков, занятых перепиской книг, существовал другой контингент профессионалов, работавших в государственных канцеляриях. Это был особый вид специалистов — чиновники-секретари, о находчивости, образованности и подготовленности которых ходили легенды и которым Низами Арузи из Самарканда посвятил целый ряд этюдов и новелл в первой главе *Маджма' ан-навадир* («Собрание редкостей»), известном в обиходе как *Чахар макале* («Четыре беседы») и составленном им в 551/1156-57 г. Это был особый разряд чиновников на придворной службе, которого мы не будем касаться в данном очерке, но отметим, что, несмотря на значительное число трактатов и руководств, посвященных их профессии, ни в одном из них не говорится о процессе подготовки секретаря-делопроизводителя; в них мы встречаем массу рекомендаций и советов по поводу того, что должен он знать и уметь, но в многочисленной литературе на эту тему, берущей, кстати, свое начало на арабской почве, нет ни одного трактата, в котором бы был описан процесс обучения.

[26] См. выше, примеч. 24, также [190, с. 214; 176, с. 166].

[27] [121, с. 32]. Этот факт показателен и тем, что светские писцы, нанятые со стороны, возможно временно, никоим образом не повлияли на репертуар производимых книг.

[28] [172, с. 101]. Из этих трех процентов два составляли грамматики и лексикография и один — древние авторы. (Данная статья была любезно указана нам О. Г. Большаковым.)

[29] [18, с. 154]. Попутно отметим, что в *ханака* создавались рукописи не только религиозного, но и светского характера. Например, каллиграф Султан-Хусайн Харави, нашедший себе пристанище в такой обители, переписал в 963/1556 г. поэму 'Арифи *Хал-наме* («Книга о экстатичном состоянии»), заметив в колофоне, что «переписал быстро» (рук. Б-ки Салтанати, № 456).

[30] К числу таких редких случаев, видимо, можно отнести и широко известный факт, связанный с деятельностью везира Рашид ад-Дина Фазлаллаха (1247—1318), направленной на увековечение своей памяти как историка и богослова. Он распорядился, чтобы его труды, сведенные в *Таснифат-и Рашиди* («Рашидовы сочинения»), оригиналы которых хранились в одной из двух библиотек справа от его мавзолея в квартале Рашидийе в Табризе, переписывались бы ежегодно в двух экземплярах по-персидски и в двух экземплярах поарабски на средства выделенного для этой цели вакфа. После переписки их следовало рассылать бесплатно в основные центры мусульманской учености. Согласно Бойлю, «...для переписки, переплета, иллюстрирования и снабжения картами различных своих произведений он (Рашид ад-Дин.— *О. А.*), как сообщают, выделил сумму в 60 000 динаров, эквивалентную 36 000 фунтам в британской валюте» [190а, с. 5].

[31] В качестве примера: только в колофонах 756 персидских рукописей из их общего числа 3030 в собрании ИВ АН СССР переписчики указали свое имя (703 имени), и лишь в 279 случаях они пометили место переписки (123 названия), т. е. 25 и 9% соответственно от числа списков.

[32] [159, с. 51—64]. Менее категоричную и более осторожную точку зрения высказал О. Г. Большаков [21, с. 298—300].

[33] Например, каллиграф Мухаммад-Хусайн Дар ал-Марзи отметил в колофоне переписанной им рукописи *Хамсе* Низами, что эту работу он выполнил 1 раджаба 1034/9 апреля 1625 г. в Ширазе в мастерской (*кархане*) Лутфаллаха музаххиба. О других частных мастерских, функционировавших в Казвине, в которых одновременно обучались и работали (видимо, на рынок) не каллиграфы, а художники, сообщает Искандар Мунши в *Тарих-и аламара-йи Аббаси* («Мироукрашающая Аббасова хроника»). Говоря о художнике Мир Зайн ал-Абидине, он замечает: «Его ученики, открыв художественную мастерскую *(кархана-йи наккаши)*, работали [в ней], однако сам он, работая всегда для царевичей, эмиров и вельмож, пользовался их расположением». В данном случае противопоставление положения мастера и его учеников поясняет, почему они создали мастерскую.

Тесно связанный со двором, мастер не нуждался в заказах, а его ученики были вынуждены добывать себе пропитание, работая на рынок. В другом месте, сообщая о художнике Абд ал-Джаббаре, тот же автор отмечает: «Хотя он и открыл художественную мастерскую *(кархана-йи наккаши)*, однако в связи с тем, что бо́льшую часть времени он проводил в обществе эмиров и вельмож, лично он мало уделял внимания этому занятию. Его сын ходжа Насир... работал вместе с учениками».

Сказанному выше как будто не противоречит отсутствие каких-либо сведений об объединениях переписчиков в трактатах о деятельности *мухтасиба* (государственного чиновника, призванного осуществлять надзор за соблюдением предписаний ислама), в функции которого входил также контроль за ремеслом и торговлей (подробнее [21, с. 301—304, 331]). Лишь в одном из них, *Ма'алим ал-курбат фи ахкам ал-хисбат,* принадлежащем перу Мухаммада б. Мухаммада б. Ахмада Карши, известного как Ибн Ихва (или Ибн Ухувва) с почетным прозванием Зийа ад-Дин (648—729/1250—1329), нам удалось найти небольшой невыделенный раздел в конце 69-й главы сочинения, посвященный, правда, не писцам, а *наккашам* — специалистам, которые расписывали орнаментами керамику, фаянсовые и лаковые изделия и т. п., а также занимались оформлением книг: «...они (*наккаши.—О. А.*) должны то, что продают людям, трижды покрывать лаком и выставлять на солнце, так чтобы перед тем, как передать хозяевам, [товар] был полностью высушен солнцем. Потому что очень часто они один раз или два покрывают лаком, вследствие чего, когда малое количество воды или влаги попадает на вещь, она портится. Они также должны воздерживаться от рисования живых существ, ибо посланник божий их проклял» [3, с. 231].

В 1959 г. Э. Дарский опубликовал перевод «Устава цеха живописных дел мастеров» [62, с. 106—109; 2-е изд.: 88, с. 147—152]. Перевод слова *рисала* («трактат») как «устав» мы рассматриваем как недоразумение, поскольку этот трактат не устав, а обрядник, содержащий определенный комплекс религиозно-этических предписаний, и только. Никаких регламентаций, определяющих положение, права и обязанности членов профессионально-корпоративного объединения, в нем не содержится. Представляется также сомнительным относить время его возникновения к концу XIV в., поскольку язык его не дает таких оснований, равно как и реалии, содержащиеся в нем. Вероятнее всего, этот обрядник бытовал в устной форме с конца XVI — начала XVII в. в среде мастеров-*наккашей* и был записан в XIX в. Кстати отметим, что в названии обрядника нет слова, переведенного Э. Дарским как «цех». Ср. [102, с. 25—26], где высказана эта же точка зрения.

[34] Примеры см. [8, с. 131—136]. Приведем еще один пример. Каллиграф Мухаммад-Хусайн Наурас Димаванди, выполнив заказ сефевидского вельможи в конце ша‘бана 1090/октябре 1680 г., отметил в колофоне списка *Тазкира-йи Шах Тахмасб* («Памятная записка шаха Тахмасба»), что он не только отредактировал и переписал его, но и украсил миниатюрами (Биб-ка Салтанати, № 708, Тегеран). Другой мастер, по имени Маджд-и музаххиб, переписав в раби‘ II 851/июне—июле 1447 г. рукопись сочинения *Тарджума-йи Рашф ан-наса'их* («Перевод *Рашф ан-наса'их*»), заметил в колофоне, что помимо переписки им еще художественно оформлен список (Б-ка Салтанати, № 611).

[35] Ср. [104, с. 288]: с 12 рукописей в XI в. до 6150 в XVII в. (в статистике использовано около 31 тыс. рукописей).

[36] Р. Н. Фрай совершенно справедливо говорит о том, что в это время происходил процесс рождения литературы на новоперсидском языке и что «создавалась новая мусульманская персидская культура. Зороастрийские элементы в стихах персидских поэтов отражали только моду этого времени; они не могут считаться выражением подлинных зороастрийских представлений или верований. Тоска по прошлому давала себя знать, особенно в поэзии, где такого рода настроения нередки, но возврата к прошлому уже не могло быть» [141, с. 344].

[37] О. Г. Большаков отмечает: «Горожане составляли в среднем одну шестую часть всего населения, но эта шестая концентрировала в себе подавляющую часть грамотных» [33, с. 201].

[38] В качестве примера можно отметить таких известных мастеров (по количеству и качеству произведенных списков), как ширазские каллиграфы Мун‘им ад-Дин ал-Аухади (конец XV — первая треть XVI в.), Кавам б. Мухаммад (середина XVI в.) или гератский каллиграф первой половины XVI в. Мухаммад Харави, в определенной степени специализировавшийся на переписке произведений Абд ар-Рахмана Джами (1414—1492).

[39] [17, 1—3]. Махди Байани не был пионером в этой области, до него такую попытку предпринял индийский ученый М. Шафи в 30-х годах нашего века на страницах основанного им журнала «Oriental College Magazine» (ср. vol. X, 1934, № 1—6), где он свел в корпус сведения, почерпнутые им из нарративных источников. Но М. Байани сделал значительный шаг вперед, соединив сведения источников с данными колофонов просмотренных им самим рукописей. Число каллиграфов и хороших мастеров почеркового стиля *наста‘лиг*, по нашему мнению, возрастет втрое, если к данным М. Байани добавить материалы о мастерах, содержащиеся в каталогах персидских рукописей. Последнего по неизвестным нам причинам М. Байани не сделал.

[40] Следует заметить, что точно так же ни один персидский автор не говорит о приемах работы переписчика: это было таким обычным делом. Писец, расположив протограф на специальной подставке около себя, справа и слева, садился на подстилку и, положив дощечку под лист бумаги на колено, принимался за работу. Исключение составляли каллиграфы, которые, создавая шедевры художественного письма, предпочитали в таком случае работать за низким, достаточно широким столиком. Иногда они для удобства подставляли под ноги низкую скамеечку. Такое положение писца во время работы было известно всем современникам, но только сведения западных путешественников, посетивших Иран в XIV—XVII вв., а также несколько миниатюр того времени позволяют утверждать, что переписчики работали именно так, а не сидя за столом. Одним из ранних изображений переписчика может считаться миниатюра из рукописи на арабском языке, переписанной в Багдаде в 1287 г.: это изображение святого, который пишет на колене. Ныне этот список находится в библиотеке Süleymaniye в Стамбуле (Ms. Esad Efendi 3638, f. 3 v) (воспроизведение [200, fig. XL]).

[41] Ср. также выше, примеч. 33.

[42] Главный каллиграф последних представителей династии Ак-Койунлу

Абд ал-Карим б. Абд ар-Рахман ал-Хваразми получил известность еще в детском возрасте. В альбоме (*муракка'*), составленном для Султан Йа'куба Ак-Койунлу (1478—1490), ныне хранящемся в библиотеке Стамбульского университета, имеется несколько образцов его письма с пометами: «Переписал Абд ал-Карим ал-Хваразми в десятилетнем возрасте», «Переписано Абд ал-Каримом ал-Хваразми в возрасте одиннадцати лет» и т. д. Мир Имад Хасани переписал целую рукопись в одиннадцать лет.

[43] Подобные упражнения постоянно делали не только начинающие переписчики, но и мастера, обладавшие большим опытом. Избирая как образец для подражания произведение какого-либо мастера, копиист стремился к абсолютному сходству. Удавалось, конечно, это не всем. Но если оригинал не был отличим от копии даже знатоками, то в этом случае автор последней ставил следующую помету: «Упражнение такого-то по образцу такого-то». Некоторые добивались удивительных успехов в копировании и подделке образцов письма крупнейших мастеров калама. Известно, например, что шах Тахмасп I (1524—1576) запретил своему придворному художнику Музаффар-Али воспроизводить *кит'а* работы Мир-Али Харави, поскольку ни один эксперт не мог отличить одно от другого, а торговцы на базаре продавали их как подлинные образцы письма Мир-Али, стоившие весьма дорого.

[44] Так, Кази Ахмад со слов первого каллиграфа и фаворита шаха Тахмаспа Шах-Махмуда Нишапури (ум. 972/1564-65) сообщает, что последний работал над *кит'а* даже летними лунными ночами [56, с. 89]. Об учебе Мир Имада Хасани см. [6, с. 9]. Сын каллиграфа Абу Тураба из Исфахана рассказывает, что его отец, упражняясь в каллиграфии, просидел в углу на одном ковре 12 лет, пока не протер его до дыр [17, 2, с. 529].

[45] Иногда колофоны рукописей сообщают нам, под чьим наблюдением начинающие переписчики выполняли свою работу. Так, например, переписавший *Маснави-йи ма'нави* Джалал ад-Дина Руми (Биб-ка Маджлис, без номера) 1 рамазана 893/9 августа 1488 г. Мухйи б. Махмуд-Шах указывает, что это осуществлено «старанием великого устада [Султан] Мухаммад-Нура». А каллиграф Джамал Машхади, исполнивший в Мешхеде в 989/1581 г. *Диван-и Джахи* (Биб-ка Салтанати, без номера), отмечает, что работу он выполнил «благодаря стараниям старинного слуги почившего в бозе Султан-Ибрахим-мирзы мастера Абдаллаха ал-музаххиба аш-Ширази».

[46] О том, какой инструментарий должен быть всегда под рукой у переписчика и каким образом он должен им пользоваться, превосходно изложено в наставлении профессионального секретаря Мухаммада б. Хиндушаха Нахчевани (XIV в.): «Писцу в письме надобны некоторые принадлежности, как, например, [тростниковое] перо, перочинный нож, чернильница, мешалка (*михрак*), чернила и бумага. Все это должно быть заготовлено [самим писцом], и [их] не следует брать во [временное] пользование; но если другой [писец] захочет одолжить [у тебя], то не отказывать [ему]!

Калам всегда надо держать отточенным, и кончик его должен быть расщепленным. Каждый калам, который сегодня был в употреблении, на следующий день вновь следует очинить, дабы влажность чернил с него сошла полностью... Перочинный нож нужно всегда держать острым, и им в чернильнице не помешивать! Потому-то блаженный ученый, наставник каллиграфов Джамал ад-Дин Йа'кут Муста'сими, да будет над ним милость божья, говаривал, если замечал в письме какого-либо писца какой-нибудь изъян или небрежение: „Его перочинный нож затупился!". Следует также иметь [при себе] мешалку и пластинку из кости: [первая] для того, чтобы не приходилось перемешивать [чернила] перочинным ножом или каламом, [вторая] для того, чтобы не обрезывать [кончик] калама на другом каламе... Также нужно в чернильницу добавлять для благовония немного мускуса или розовой воды. Равно как нужно иметь и тряпочку для вытирания [кончика] калама. Чернила же долж-

ны быть не густыми, а текучими и блестящими, дабы писец не утомлялся при письме...» [75, с. 16].

Любопытно, что эта памятка для переписчика остается в течение очень длительного времени (вплоть до XIX в.) практически без изменений — лишь незначительно варьируясь — в трактатах специалистов.

[47] Можно говорить о целой библиографии, посвященной этому списку (издание миниатюр и описание списка [157; 74], относительно еще трех миниатюр, входивших ранее в список, см. [203]).

[48] Рукопись из собрания Библиотеки Милли в Тегеране (см. [17, 3, с. 871—872]).

[49] [142, с. 816]. Кази Ахмад передает этот же рассказ с некоторыми изменениями, сохраняя общую канву [73, с. 72]. Текст первой редакции — рук. ГМИНВ (Москва); текст второй редакции — [56] (на с. 26 ошибочно — 4500 бейтов).

[50] Любопытно также упоминание жаркой погоды как обстоятельства, нарушившего ход нормальной работы переписчиков. Пояснение этому мы находим в трактате Маджнуна б. Махмуда ар-Рафики *Расм ал-хатт* («Правила письма»), составленном в 909/1503-04 г.:

«Потому что, если воздух становится жарким,
От жары сохнет бумага мягкая,
Чернила густеют, расплывчатым
Становится письмо, а пальцы потеют» [84, с. 147].

Трактат занимает в книге с. 141—163 и ошибочно назван издателем (Ма'ил Харави) *Савад ал-хатт* («Умение писать»).

[51] Поскольку известны только единичные случаи, когда писец называл дату начала свой работы, первая дата бралась нами из колофона первой поэмы (например, *Махзан ал-асрар)* либо первой части труда (например, *Раузат ас-сафа*). Дата завершения была известна по колофону всего списка, таким образом мы получали количество дней работы писца. Норму дневной выработки мы выводили среднюю, путем деления числа бейтов (строк) на число дней. Производя подсчет, мы исходили из предположения, что переписка велась без перерыва.

[52] Этот же мастер переписал *Бустан* Са'ди (ГПБ, D 375) в рамазане 986/ноябре 1578 г.

[53] Этот же каллиграф закончил в Ширазе в раби' I 831/декабре 1427—январе 1428 г. *Хамсе* Низами для тимурида Ибрахим-Султана (частное собрание Кеворкяна, Нью-Йорк).

[54] По мнению Таки Бинаша, эти названия пришли в Иран из Индии. Как правило, они имели форму узких альбомов и помещались в кармане. Этот же современный иранский ученый сообщает нам интересную деталь: оказывается, авторы в ряде случаев указывали переписчикам на форму требуемого списка, исходя из назначения и условий использования самого сочинения [133, с. 563—564, 601].

[55] О дате окончания труда см. [57, I, с. 399—401].

[56] Вот некоторые из таких помет. Переписчик Султан-Махмуд ас-Сафи б. Султан переписал рукопись *Шарх-и Диван-и Али* («Комментарий на Диван Али») (собрание ИВ АН СССР, шифр С 1532), отметив, что работу он выполнил в Герате в доме Хаджжи Низам ад-Дина Ата'аллаха со списка, принадлежавшего этому лицу. Другой переписчик, закончив рукопись *Шах-наме* Фирдоуси (Музей Иран-и бастан, № 3590, Тегеран) 12 джумада I 895/4 апреля 1490 г. в Герате, заметил, что перепиской он был занят лишь два месяца — хамал и саур, т.е. март и апрель. Мухаммад-Риза б. Султан-Мухаммад, завершив перепиской *Куллийат Мушфики* (ГПБ им. Фирдоуси, Душанбе) в Бухаре, заметил, что это имело место «в среду месяца раби' I 1003 (ноябре —

декабре 1594) года, когда солнце находилось на девятом градусе созвездия Стрельца». 29 рамазана 1070/8 июня 1660 г. в Исфахане был переписан список произведения Сана'и *Хадикат ал-хакикат* (Биб-ка Салтанати, № 365, Тегеран). Каллиграф, имя которого оказалось, к сожалению, затерто, записал в колофоне: «Переписано в то время, когда [я] был занят мирскими заботами. Чтобы удалить тоску, пришел туда, где портят бумагу и чернила».

[57] В качестве иллюстрации укажем на два случая. В 935/1528-29 г., видимо, в Герате был завершен хорошо оформленный список *Шах-наме* Фирдоуси с миниатюрами (Биб-ка Салтанати, № 12162, Тегеран). Спустя три века этот список, в котором уже не хватало начала и конца и имелись значительные лакуны, был восстановлен переписчиком Али Асгаром ал-Хамадани, отметившим в колофоне, что работа была выполнена по приказу Мирзы Мухаммада, что частично дописывал он сам, частично Хаджж Али-Акбар Ширази, а «один-два листа переписал другой его ученик». Аналогичную работу проделал некий Ахмад Махдикар 2 зу-л-ка'да 1211/26 мая 1797 г. с богато оформленным и украшенным миниатюрами списком *Хамсе* Низами (ГПБ, ПНС 370), созданным в Ширазе в середине XV в. Переписчик (лл. 170а и 394б) отметил, что эта работа была им исполнена по распоряжению Файзаллах-шаха в сел. Сатадине.

[58] Естественно, что этими переписчиками не исчерпывается число мастеров, работавших в Ширазе.

[59] По мнению Б. В. Робинсона, только этот мастер изготовил между 1521—1552 гг. 25 датированных списков [194, с. 203, примеч. 4].

[60] Этому семейству была посвящена специальная работа М. Навваби [110].

[61] Согласно статистике рукописей *Шах-наме,* приведенной И. Афшаром, до нас дошло 229 датированных списков и 232 не имеющих дат (но определяемых по палеографическим данным), переписанных между концом XIII и концом XVII в. [12, с. 131—160, 161—185 (из 461 рукописи украшены миниатюрами 243)]. Согласно А. Мунзави [105, 4, с. 2935—2956], до нас дошло 525 списков *Шах-наме*. Этот же автор в своем справочнике отмечает 373 рукописи *Маснави-йи ма'нави* [т. 4, с. 3144—3164], 138 списков *Бустана* [т. 4, с. 2663—2668], 323 — *Гулистана* [т. 5, с. 3602—3616] и 335 списков *Диван-и Хафиз* [103, с. 303—309] (в числе последних не учтены 54 списка из собрания ИВ АН СССР, что составит с приведенной выше цифрой А. Мунзави 389 рукописей). Рукописей указанных сочинений дошло до наших дней, несомненно, больше. Например, только в «Индексе миниатюр рукописей „*Шах-наме*"» (ч. 1), подготовляемом под руководством О. Грабаря, отмечено почти 300 иллюстрированных списков.

[62] Рукопись при этом повышалась в цене, и это была одна из статей дохода как для давшего разрешение, так и для продавцов книг. Укажем на одного такого богослова — известного грамматиста и кади Багдада Абу Са'ида Хасана б. Абдаллаха б. Марзбана (ум. 368/979), перса, родом из г. Сираф на побережье Фарса. Он часто брал книгу, которую переписал кто-либо из его учеников, и, не сверяя ее, в конце делал приписку: «Говорит ал Хасан б. Абдаллах, сия книга прочитана [мною], правильная» ([193, с. 63], а также [139, с. 106], где приведена биография этого факиха указан список его трудов).

В 706/1306-07 г. знаменитый историк Рашид ад-Дин Фазлаллах разослал свои трактаты по различным вопросам мусульманского богословия 102 наиболее авторитетным *факихам*-теологам. Все их *иджаза* (одни пространные, другие краткие), подтверждавшие правоверность взглядов и суждений автора трактатов, были впоследствии включены им в свое собрание сочинений — *Таснифат-и Рашиди* (полный перечень лиц, давших *иджаза,* см. [163, с. 482—485]).

В библиотеке Вазири в г. Йезде (Иран) хранится «Сборник *иджазат*» (№ X 1708), содержащий около 100 разрешений на «публикацию» богослов-

ских сочинений разных авторов. Сборник начал составлять Хусайн б. Абд ас-Самад в Мешхеде в 971/1564 г. (л. 2а), а продолжил его сын — знаменитый впоследствии шиитский богослов Баха ад-Дин Мухаммад Амили (1547—1621). См. его автограф, датированный 1003/1594-95 г. (л. 2а).

[63] Еще в средневековом Иране образованные и читающие круги обратили внимание на засоренность текстов некоторых наиболее популярных сочинений. Здесь налицо прямая связь: чем чаще сочинение переписывается, тем более в него вкрадывается ошибок. Были сделаны попытки улучшить текст этих произведений, сопоставляя его по многим спискам. Если в отношении редакции *Шах-наме* 829/1425 г., предпринятой в Герате при Байсунгур-мирзе, и двух редакций *Диван-и Хафиз*, выполненных в Герате в 907/1501 г. по приказу Фаридун-мирзы и в Бухаре в 1069/1658-59 г. для одного из джуйбарских шейхов по имени Сиддик-ходжа, трудно судить о методах и принципах, которыми руководствовались кодификаторы, составляя текст, то о редакциях *Хадикат-и Сана'и* и *Маснави-йи ма'нави* Джалал ад-Дина Руми мы можем сказать более определенно. Текст этих сочинений следует, видимо, отнести к разряду критически разобранных, поскольку персидский ученый Абд ал-Латиф б. Абдаллах ал-Аббаси не только указал количество привлеченных им списков, но и все разночтения по ним вынес на поля, и мы, таким образом, имеем возможность оценить его работу. Редакции эти были выполнены в Индии в 1039/1629 и 1030/1622 гг. соответственно.

[64] Но ведь и в наши дни изредка случается нечто подобное. Например, в 1970 г. в Иране вышло в свет коммерческое издание *Шах-наме* Фирдоуси. В конце печатания издатель узнал, что четыре последние страницы останутся пустыми. Тогда он пригласил местного поэта и предложил ему, конечно, небезвозмездно «дописать» Фирдоуси в размере поэмы *(мутакариб)*. Предложение было принято — Фирдоуси «дописан», и издание разошлось без какого-либо сообщения о дополнении.

Еще один пример недопустимого вмешательства в текст источника. В 1945 г. в Тегеране был издан перевод *Сират ас-султан Джалал ад-Дин Манкбурны* («Жизнеописание султана Джалал ад-Дина Манкбурны»), подготовленный Мухаммад-Али Насихом. Переводчик «весьма вольно обошелся с текстом ан-Насави, добавив к нему большое количество своих собственных стихов» [111, с. 16].

[65] В основном эти ошибки касались слов арабского происхождения и написания определенного артикля перед так называемыми «солнечными» буквами, т. е. тех случаев, когда орфография не отражала произношения [118, с. 74—77].

[66] Этот мастер нанес золотой крап в рукописи *Хал-наме* Арифи (список ГПБ, D 440), переписанной Зайн ад-Дином Махмудом ал-Катибом в Герате в 901/1495-96 г. для библиотеки Му'изз ад-Дина Ахмада (о нем см. также [28, с. 232; 31, с. 262, 350, примеч. 384; 17,2, с. 402; 56, с. 147].

[67] Еще один экземпляр этого указа хранится в библиотеке Литературного факультета Тегеранского университета (рук. № 133 Муншаат, л. 81б—82б).

[68] В этой связи представляется уместным высказать здесь следующее соображение по поводу расхождений между различными списками собрания стихов (*диван*) одного и того же поэта, абстрагируясь от сознательных «исправлений», подновлений, добавлений и интерполяций. Дело в том, что поэты, сами составившие сборники своих лирических стихов в строго определенном порядке рифм, тем самым как бы кодифицировали это собрание. Но вместе с тем они продолжали писать стихи, которые расходились. Вполне допустимо что не каждый любитель поэзии вписал в свой экземпляр все стихи, созданные данным поэтом уже после составления *дивана*. Вместе с тем имеющиеся материалы показывают, что большинство поэтов заносили новые стихи в личный сборник. Списки эти продолжали жить, они регулярно переписывались.

В результате «тиражировались» как кодифицированный *диван,* так и *диваны* стихов данного поэта с разной степенью полноты. Отсюда проистекает еще одна причина, вызвавшая (не по вине переписчика) расхождение между рукописными копиями одного и того же *дивана.* Именно такая ситуация сложилась с ранним *диваном* Абд ар-Рахмана Джами, который впоследствии создал из него три *дивана,* имевшие хождение наряду с его ранним *диваном* и дополненными вариантами последнего [5, с. 151—154].

Нечто подобное случилось, видимо, и с *диваном* Шамс ад-Дина Хафиза. Поэт не составил свой *диван,* и эта работа была выполнена, как гласит традиция, после его смерти мифическим Мухаммадом Гуландамом. Кстати, вопреки установившемуся мнению, Хафиз имел при себе сборник, куда он заносил свои стихи, о чем он говорит в нескольких газелях. Правда, это был не *диван,* а альбом стихов — *сафине.*

69 Абу Рейхан Бируни, например, пишет в «Индии»: «[Индийские] переписчики невнимательны к языку и мало заботятся о точности... Вследствие этого гибнет вдохновенный труд автора, его книга искажается уже при первом или повторном переписывании, и текст ее предстает чем-то совершенно новым, в котором не могут разобраться ни знаток, ни посторонний, будь он индиец или мусульманин» [30, 2, с. 65].

70 Несколько примеров в качестве иллюстраций. 5 раби' II 936/7 декабря 1529 г. неизвестный переписчик завершил *Зафар-наме* («Книга победы») Шараф ад-Дина Али Йазди (ум. 858/1454), пометив в колофоне: «Скопировано с экземпляра, писанного автором мауланой Шараф ад-Дином Али ал-Йазди» (л. 367а). Несколько десятилетий спустя список этот оказался в Индии у известного вельможи и государственного деятеля Мубариз ад-Дина ходжи Абул-Хасана (ум. 1042/1632-33). Из приписки на том же листе (367аб) мы узнаем, что этот вельможа приказал сверить настоящий список еще раз с автографом, бывшим в его распоряжении. Указание было выполнено в Бурханпуре в 1022/1613-14 г. (рук. Астан-и кудс, № 4254, Мешхед).

Некий Али б. Хусайн, переписавший список из собрания ИВ АН СССР С 432 *Тарих-и Табари* («История Табари») в раджабе 972/феврале — марте 1565 г., сохранил и колофон протографа, исполненный в раджабе 668/марте 1270 г. писцом Ахмадом [б.] Байазидом Захидом аш-Ширази.

Начав переписывать труд Абу Хамида Мухаммада ал-Газали (1059—1111) *Ихйа улум ад-дин* («Оживление наук о вере») в селении Натанз (округ Исфахана), Фазлаллах б. Абу Бакр в 725/1324-25 г. выверил вначале свой протограф, оконченный перепиской в раби' II 677/августе — сентябре 1278 г. писцом Ахмадом б. Мухаммадом б. Ахмадом Бухари. О проделанной работе он оставил помету на последнем листе (частное собрание Джавади, Казвин).

Известный ширазский каллиграф Шайх Муршид ад-Дин (отмечается источниками только как отец знаменитого орнаменталиста и миниатюриста Абдаллаха Ширази, работавшего при дворе Тахмаспа I и его племянника Ибрахим-мирзы) переписал в Ширазе в 900/1494-95 г. произведение Абу-л-Маджда Сана'и (ум. 535/1140-41) *Хадикат ал-хакикат* («Сад истины») (Б-ка Салтанати, № 367, Тегеран), сохранив при этом колофон протографа, гласящий: «Закончено перепиской во вторник 12 раби' I 584 (11 мая 1188) года. Сверен и выправлен текст и комментарии в месяце раби' I того же года».

71 Колофон этого списка опубликован [184, табл. I].

72 Так, каллиграф XIX в. Мир Али аш-Ширази, известный как Шамс ал-Удаба, ученик знаменитого ширазского поэта и литератора Висала Ширази (1197—1262/1783—1846) и его племянник по сестре, оставил ремарку в конце списка *Дивана* Рашид ад-Дина Ватвата о том, что, когда он служил в Хамадане при Изз ад-Даула Абд ас-Самад-мирзе, последний выразил желание иметь в своей библиотеке такой же *Диван.* Тогда Мир Али сделал копию со

списка, полного ошибок, стараясь по мере возможности выправить его. Это он выполнил в шаввале 1282/феврале — марте 1866 г. [17, 2, с. 470]. Мас'уд б. Мухаммад б. Мас'уд ал-Кирмани, переписавший 28 рамазана 663/15 июля 1265 г. географическое сочинение Мухаммада Бакрана *Джахан-наме* («Книга о мире»), пометил по-арабски, слева от колофона, что эту копию он переписал верно, но с плохого протографа (рук. С 612, собрание ИВ АН СССР, л. 27а).

Подобная работа не всегда оговаривалась. Зачастую переписчики, имевшие перед собой в качестве оригинала неполные, перебитые или с другими изъянами списки, привлекали другие, руководствуясь только наличием в них текста, отсутствующего в рукописи-оригинале. Это была своего рода компилятивно-редакторская работа. Суть ее, содержание и конечный результат превосходно показал Л. Т. Гюзальян на примере второго старейшего известного нам списка *Шах-наме* Фирдоуси, который обычно датируется 675/1276 г. [59, с. 77—80].

[73] Известный каллиграф Саййид Ахмад Машхади (ум. 986/1578-79) работал при дворе Тахмаспа I, затем ему было разрешено удалиться в Мешхед с непременным условием переписывать книги для шаха. В этой связи ему была положена пенсия, которую он получал из хорасанских доходов казны, и союргал в Мешхеде. Так продолжалось «около десяти лет», как вдруг отношение к нему Тахмаспа круто изменилось, от него потребовали возвратить всю полученную им сумму пенсии и лишили права на союргал. Благодаря помощи ряда мешхедских купцов Мир Саййид Ахмад выплатил все сполна, но остался нищим [73, с. 143; 56, с. 91]. Тебризский каллиграф Али Султан, переехав из родного города в Стамбул, не был введен в состав придворной мастерской, но занимался перепиской книг для библиотеки, живя в достатке на пенсию, которую ему по приказу султана Сулеймана (926—974/1520—1566) ежегодно выплачивали [17, 2, с. 468]. Ср. также приведенный выше документ о выплате ежегодной дотации Висалу Ширази и его семье.

[74] Джаббаг-Бег пишет, что «*варракун* — переписчики находились в числе группы с малым доходом. В „Истории Багдада" ал-Хатиба говорится о некоем человеке, который, переписывая десять листов в день, получал за работу десять дирхемов... Поденный заработок переписчика, видимо, включал в себя стоимость чернил и бумаги. Отмечалось, что 4 *ратля* чернил (=1625 гр.) стоили 1 дирхем» [177, с. 163; ср. также 193, с. 68].

[75] Как отмечает анонимный автор *Зайл-и Тарих-и Табаристан ва Руйан ва Мазандаран* («Продолжение Истории Табаристана, Руйана и Мазандарана»), составленного до 1096/1685 г., старший сын Мир Тимура, представителя династии саййидов Мар'аши, Мирза Ибрахим добывал себе средства к существованию, переписывая учебники для студентов медресе. Видимо, доход его был немалым, поскольку из этих же сумм он платил еще за учебу [7, с. 50] (шифр списка Ӽ 648).

[76] Рук. Исфаханского университета, № 6625.

[77] Эта легенда впервые встречается у Ахмад-Али-хана Хашими в его труде *Махзан ал-гара'иб* («Сокровищница редкостей») — рук. Бодлеянской библиотеки в Оксфорде (Эллиот, № 395, л. 283б). М. Бастани Паризи пишет о 3 тыс. туманов [20, с. 248], следуя за своим источником *Рисала дар тарих-и Исфахан* («Трактат по истории Исфахана»), составленным Хайдар-Али б. Мухаммад-Махди Исфахани в конце джумада II 1345/январе 1927 г. (рук. Публичной библиотеки г. Исфахана, № 11465).

[78] Об указе Аббаса I на имя каллиграфа Мирза Махди, в котором указана сумма пенсии, положенной ему на 1036/1626-27 г., см. «Рахнама-йи китаб», т. 10 (1346/1967), № 2, с. 184—185. Очень интересен указ того же шаха на имя «живописца его величества» Ака-Ризы, впервые опубликованный Ахмадом Хансари [56, с. 151—152, примеч.]. Он вызывает интерес с двух сторон: во-первых, с точки зрения проблемы «художника Риза», во-вторых, он дол-

жен был содержать указание на сумму, предназначенную этому выдающемуся персидскому художнику, но конец указа утерян.

В сборной рукописи, хранящейся в библиотеке Тегеранского университета (№ 4736, л. 264а), имеется копия распоряжения (*фарман*) Малик-Хамза-хана об установлении ежегодной пенсии оформителю рукописей и художнику Мирзе Имад-наккашу.

[79] Все приведенные ниже расчеты были сделаны нами, исходя из данных В. Хинца [174, с. 90—95]. В. Хинц строил свои расчеты, основываясь на том, что венецианские *дукат* и *цехин*, а также флорентийский *флорин*, имевшие широкое хождение на Среднем Востоке в средние века, никогда не изменяли своего золотого содержания и были равны 10 золотым германским маркам 1913 г., или половине английского фунта стерлингов того же времени по цене 2,81 марки за грамм чистого золота. В тумане было 10 тыс. динаров, или 200 *шахи* (по 50 динаров в каждом *шахи*). Между 1550—1576 гг. один туман был равен 133 золотым маркам [174, с. 95]. Следовательно, тысяча бейтов работы этого мастера стоила 66,5 золотой марки.

[80] Т. е. *кит'а*, выполненное Мир Саййид Ахмадом, стоило 250 динаров; в тумане 200 *шахи*. В 1576 г., когда было завершено это сочинение, туман был равен 133 золотым маркам, отсюда каждое *кит'а* стоило 3,325 золотой марки.

[81] Речь идет о двух выдающихся каллиграфах — Султан-Мухаммаде Нуре (ум. ок. 940/1533-34) и Султан-Мухаммаде Хандане (ум. после 958/1551).

[82] Следовательно, тысяча бейтов стоила 399 золотых марок, один бейт— 0,399, *кит'а* —13,3.

[83] Будаг Казвини говорит здесь о двух выдающихся мастерах художественного письма, чьи имена стали нарицательными в определении подлинного каллиграфа,— Султан-Али Машхади (ум. 926/1520) и Мир Али Хусайни Харави (ум. 951/1544-45).

[84] Слово не прочитано нами в тексте: это не *бисти*, равное 20 динарам, так как половина *шахи* равна 25 динарам, т. е. 1,25 *бисти*.

[85] Следовательно, в Казвине в 1576 г. *кит'а* их работы стоило от 26,6 до 39,9 золотой марки, в то время как при их жизни платили значительно дешевле: согласно данным В. Хинца [174, с. 95], в 1510 г. туман был равен 270 золотым маркам, в 1522 г.— 195, в 1530 г.— 165, а в 1550 г.—133. Отсюда *пол-шахи*, т. е. четырехсотая часть тумана, равнялось (с точностью до трех знаков) соответственно в указанные годы 0,675 золотой марки, 0,487, 0,401 и 0,303. Чтобы получить, чему равнялось *шахи*, вычисленные стоимости следует увеличить вдвое. Любопытное соотношение: при жизни Мир Али (мастер прожил в Бухаре с 1529 по 1544 г.) бухарское *хани* оказалось равным двум *шахи* (т. е. 100 динарам), имевшим хождение в Казвине в 1576 г., т. е. 1,33 золотой марки.

[86] Т. е. четыре стихотворные строки.

[87] В 1580 г. туман (т. е. 10 тыс. динаров) был равен 129 золотым маркам, а в 1593 г.— 100 [174, с. 95].

[88] Следовательно, в 1594 г. в Индии за тысячу бейтов этого мастера платили около 300 золотых марок (в таком случае индийская рупия того времени оказывается эквивалентной 3 золотым маркам).

[89] В Публичной библиотеке г. Филадельфии (США) хранится рукопись *Хамсе* Низами (№ 62), переписанная Хаджжи Мухаммадом ал-Джурбадакани в 1036—1037/1626—1627 гг. Рукопись богато иллюстрирована: на полях всех листов трафаретные орнаменты *(акс)* в золоте, пять двойных фронтисписов предваряют каждую поэму, список украшают 13 миниатюр исфаханской школы в манере Риза-йи Аббаси. На форзацном листе имеется запись на персидском языке, которая сообщает, как оценивались подобные рукописи книжными маклерами на мусульманском Востоке (в данном случае в Индии) [199, № 62]:

«Полная стоимость „Хамсе" Мавланы Низами Ганджави, да освятит Аллах его душу, руки Хушнавис-хана Ширази, в 357 рупий состоит из следующего:

1. Стоимость переписки 36 000 бейтов по 5 рупий за 1000	180
2. Стоимость линования листов и аппликаций в золотых листочках	90
3. Стоимость 14 миниатюр по 3 рупии за каждую	42
4. Переплет и орнаментирование	20
5. [Стоимость] материалов, пошедших на изготовление рукописи	25
	357 рупий»

[90] Полный список *Раузат ас-сафа* Мирхонда стоил, таким образом, 2158 золотых марок [ср. 174, с. 95]. Эта очень значительная сумма не должна удивлять: во-первых, она состояла из оплаты труда мастеров нескольких специальностей, работавших над изготовлением рукописи в течение продолжительного времени (не менее 1,5—2 лет), во-вторых, в нее вошла также стоимость израсходованных материалов (кожа, бумага, картон, тушь, золото, краски).

[91] В 1660 г. туман был эквивалентен 77 золотым маркам. Следовательно, этот ничем не примечательный, но добротно сделанный список был продан за 53,9 золотой марки.

[92] Эти списки были экспонированы на выставке в Вене в 1953 г. [158, с. 43, 45].

[93] Неясно также, на каком основании сделал вывод Ф. Кренков о том, что «... в XIII в. книги, должно быть, были очень дешевы и цена их зависела главным образом от их размера» (см. [190, с. 215, примеч. 2]).

[94] О библиотеках Ирана, имевших статус публичных, см. [92, с. 148, примеч. 9].

[95] Попытку определить закономерность в вариациях формата мусульманских рукописей предприняли М. С. Булатов и В. Г. Долинская [40, с. 170—184]. Их вывод о том, что эти пропорции выражаются «прямоугольниками: 1 : 1, 2 : 1, 3 : 2, 4 : 3, 7 : 5, 8 ; 5, 9 : 5» (с. 184), представляется нам малоубедительным, так как он основан на ничтожном числе привлеченных списков. В замерах было использовано 96 рукописей и 12 миниатюр, причем замеры этих рукописей производились 55 раз по размерам миниатюр, 30 — по *джадвалу* (рамка из нескольких цветных линий, окаймляющая текст в рукописи) и 11 раз — по размерам листа. Далее, подавляющая часть указанных списков была произведена как подарочные экземпляры. Такие рукописи практически не отражали книжной продукции, представленной простыми, неукрашенными и скромными списками, которые были предназначены для средних слоев города и которые были им по карману. С нашей точки зрения, чтобы говорить более или менее обоснованно об определенных закономерностях в размерах рукописей (которые были, видимо, выведены эмпирическим путем, а затем обоснованы математически), необходимо замерить во много раз большее число списков.

[96] Нами взят здесь *зар‘ и шар‘ и*, т. е. «канонический арабский локоть». *Зар‘ и исфахани* составляет $^{8}/_{5}$ канонического и равен 79,8 см.

[97] Следовательно, его размеры 99,75×74,8 см. Другой Коран, переписанный этим же мирзой в 827/1423-24 г., хранится в Мешхеде в Библиотеке Астан-и кудс (№ 414) [73, с. 77—78; 56, с. 31].

[98] Мраморный пюпитр, расположенный во дворе мечети Биби-ханым в

Самарканде [датируется временем Улуг-бека (уб. 1449)], был изготовлен для списка Корана еще более внушительных размеров: «...при толщине 54, ширине 110 и длине 220 см» [40, с. 182—183].

[99] Мухаммад-Казим б. Мухаммад-Риза Махджур в 25 местах рукописи указывает даты переписки той или иной части, а в шести случаях — свое имя.

Автор и его сочинение в средневековой научной литературе на персидском языке

[1] В связи со сказанным вызывает удивление позиция, занятая в данном вопросе исследователем обсуждаемого сочинения Ю. С. Мальцевым. Последний не приводит перечисленных выше доводов, говорящих в пользу принадлежности настоящего сочинения Наджибу Хамадани. Вместе с тем Ю. С. Мальцев не приводит также каких-либо веских фактов или аргументов, могущих поставить под сомнение правильность этих доводов. Все это, однако, не мешает Ю. С. Мальцеву выражать сомнение относительно авторства Наджиба Хамадани и считать вопрос об авторе сочинения пока открытым, а само сочинение объявить анонимным, что нашло свое отражение даже в заглавии исследования Ю. С. Мальцева — «Анонимная персоязычная космография XII века „Аджа'иб ал-махлукат ва гара'иб ал-мавджудат" как историко-географический источник» (Душ., 1972, автореф. канд. дис.).

Естественно, что при подобных обстоятельствах мы не можем принять точку зрения Ю. С. Мальцева, поскольку она не подкреплена ни фактами, ни аргументами. Более того, исходя из современного уровня наших знаний памятников средневековой персидской литературы, мы не можем считать эту точку зрения оправданной даже доводами такого порядка, как соображения высокой научной требовательности или научной осторожности.

[2] Исследованию *Маджма' ал-гара'иб* была посвящена специальная работа афганского ученого Мухаммада Йакуба Вахиди, представленная в качестве диссертации на соискание ученой степени кандидата филологических наук. Однако, по крайней мере насколько можно судить на основании автореферата этой диссертации, она не вносит надлежащей ясности в сложный вопрос установления точной даты написания названного памятника [45, с. 7—8].

[3] Например, употребление их в таком значении у автора XIV в. Шабангара'и (*Маджма' ал-ансаб, рук.* ИВ АН СССР, С 372, л. 13а) или у автора XVI в. Амина Рази (*Хафт иклим,* рук. ИВ АН СССР, С 605, л. 3а).

Литературная служба при средневековых иранских дворах

[1] У историографа XVI в. Хондамира в *Хабиб ас-сиййар* есть рассказ о должностных злоупотреблениях Малик аш-шу'ара Муиззи, присваивавшего себе стихи подчиненных ему поэтов. Этот рассказ целиком приводит В. А. Жуковский, излагая эпизод вступления Анвари на придворную службу через Малик аш-шу'ара [70, с. 11—13].

[2] Эти не дошедшие до нашего времени персидские трактаты по просодии и рифме часто цитируются в известной поэтике Шамс-и Кайса, составленной в 1232 г.

[3] Сочинение не издано, рукописи его редки. Здесь цитируется по рукописи ИВ АН СССР, шифр А 253, с. 188—189. О рукописи см. [9, с. 380, № 2919; 94, № 15].

[4] То же в последующих изданиях, например [195, с. 213—214]. См. также русский перевод — [119, с. 212—213]. В других общих работах сведений еще меньше. В ряде общих трудов по истории персоязычной литературы исфаханский литературный круг даже не упомянут (например, [114, с. 5—211].

[5] [164, с. 63—64]: «... в ней нет ничего общего с нашими „водевирами" (вакхическими стихами) и застольными песнями».

[6] Это четверостишие в тегеранском издании *дивана* Камала Исма'ила отсутствует. Цит. по [78, с. 30].

[7] Издатель дивана расшифровывает: *«каф* — это *каталбан* — „сводник, подлый человек", *дал* — это *даййус* — „рогоносец, негодяй"» (Дж., с. 395).

[8] *Хаджвы* поэтов IX—X вв. не включались в *диваны,* но некоторое представление о них можно составить по отдельным строкам, приведенным составителями *фархангов* — персидских толковых словарей. По наблюдению Е. Э. Бертельса, они не содержат ничего, кроме грубой и циничной брани [22, с. 304].

[9] Это *кит'а,* с незначительными редакционными отличиями, вошло и в *диван* Камала Исма'ила (К., с. 440). Оно, по-видимому, было популярным, так как разделило участь «странствующих», встречается также в отдельных списках *дивана* Аухад ад-Дина Анвари.

[10] В. А. Жуковский излагает точку зрения А. Кремера, подчеркивая ее справедливость [70, с. XI].

СОКРАЩЕНИЯ

ГМИНВ	— Государственный музей искусств народов Востока. М.
ГПБ	— Государственная Публичная библиотека им. М. Е. Салтыкова-Щедрина. Л.
ЗВОРАО	— «Записки Восточного отделения Имп. русского археологического общества». СПб., Пг.
ИИЯЛ Тадж. ФАН	— Институт истории, языка и литературы Таджикского филиала АН СССР.
ИФЖ	— «Историко-филологический журнал». Ер.
КЛЭ	— «Краткая литературная энциклопедия». М.
КСИНА	— «Краткие сообщения Института народов Азии АН СССР». М.
НАА	— «Народы Азии и Африки. История, экономика, культура». М.
ПВ	— «Проблемы востоковедения». М.
ПЛНВ	— «Памятники литературы народов Востока».
ППВ	— «Письменные памятники Востока. Историко-филологические исследования. Ежегодник». М.
ПП и ПИКНВ	— «Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока». М.— Л.
СВ	— «Советское востоковедение». М.— Л.
УЗИВАН	— «Ученые записки Института востоковедения АН СССР». М.— Л., М.
AI	— «Ars Islamica».
GMS. NS	— «E. J. W. Gibb Memorial» Series. NS. L.
IC	— «Islamic Culture». Hayderabad.
IQ	— «Islamic Quarterly». L.
JRAS	— «Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland». L.
MA	— «Mélanges Asiatiques». SPb.
RAS	— Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland. L.
ZDMG	— «Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft». Lpz., Wiesbaden.
WZKM	— «Wiener Zeitschrift für die Kunde Morgenlandes». Wien.

БИБЛИОГРАФИЯ

(Цитированная литература)

1. Абу-л-Фазл Бейхаки. История Мас'уда. Вступит. статья, пер. и примеч. А. К. Арендса. Таш., 1962.
2. Аджа'иб ал-махлукат ва гара'иб ал-мавджудат, та'лиф-и Мухаммад б. Махмуд б. Ахмад Туси. Ба ихтимам-и доктор Манучихр Сетуде. Тихран, 1345[1966].
3. Айин-и шахрдари дар карн-и хафтум. Тихран, 1347[1968].
4. Акимушкин О. Ф. Искандар Мунши о каллиграфах времени шаха Тахмаспа.— КСИНА. 1965, № 39.
5. Акимушкин О. Ф. К истории редакции первого дивана Джами.—НАА. 1965, № 4.
6. Акимушкин О. Ф. Мир Имад.— Альбом индийской и персидской миниатюры и каллиграфии. М., 1962.
7. Акимушкин О. Ф. Редкое сочинение по истории Ирана из библиотеки Вазири в г. Йезде.— ПП и ПИКНВ. IX. М., 1973.
8. Акимушкин О. Ф. и Иванов А. А. О мавераннахрской школе миниатюрной живописи XVII в.— НАА. 1968, № 4.
9. Акимушкин О. Ф., Кушев В. В., Миклухо-Маклай Н. Д., Мугинов А. М., Салахетдинова М. А. Персидские и таджикские рукописи Института народов Азии АН СССР (Краткий алфавитный каталог). Ч. I—II. М., 1964.
10. Алиев Р. М. Воля исследователя и проблема метода составления критического текста.— ППВ. 1968. М., 1970.
11. Ариянпур Й. Аз Саба та Нима (Тарих-и 150 сал-и адаб-и Иран) Чап-и дуввум. Дж. I—II. Тихран, 1351[1972].
12. Афшар И. Китабшинаси-йи Фирдоуси. Тихран, 1347[1968].
13. Афшар И. Ши'рха-йи пайан-и нусхе.— «Хунар ва мардум». Тихран. Дж. 12 (1353/1974), № 139.
14. Бабур-наме (Записки Бабура). Пер. М. Салье. Таш., 1958.
15. Бади' аз-Заман. Сухан ва суханваран. Дж. 2. Тихран, 1311 [1932].
16. Бадр ад-Дин Ибрахим. Фарханг-и Зафангуйа ва Джаханпуйа (Словарь говорящий и мир изучающий). Факсимиле рукописи. Издание текста, введение, список толкуемых слов, приложения С. И. Баевского. М., 1974 (ППВ XLVI).
17. Байани М. Ахвал ва асар-и хушнависан. Насталикнависан. Бахш 1—3. Тихран, 1345—1348 [1966—1969].
18. Байбурди Ч. А. Новые данные о переработке письменных памятников в ханаке Ходжа Мухаммада Парса.— «Тезисы докладов VI Всесоюзной конференции по иранской филологии». Тб., 1970.
19. Бартольд В. В. Хафиз-и Абру и его сочинения.— Сочинения. Т. VIII. М., 1973.
20. Бастани Паризи. М. И. На-йи хафтбанд. Тихран, 1350[1971].
21. Беленицкий А. М., Бентович И. Б., Большаков О. Г. Средневековый город Средней Азии. Л., 1973.
22. Бертельс Е. Э. История персидско-таджикской литературы.— Избранные труды. М., 1960.

23. Бертельс Е. Э. Литература на персидском языке в Средней Азии.— СВ. 1948, V.
24. Бертельс Е. Э. Пятое муназаре Асади Тусского.—УЗИВАН, т. XIX, 1958.
25. Бертельс Е. Э. Низами и Физули.—Избранные труды. М., 1962.
26. Бертельс Е. Э. Локон и лицо.— Избранные труды. Суфизм и суфийская литература. М., 1965.
27. Бертельс Е. Э. Мират-и ʻушшак.— Избранные труды. Суфизм и суфийская литература. М., 1965.
28. Бертельс Е. Э. Навои и Джами.—Избранные труды. М., 1965.
29. Бертельс Е. Э. Суфизм и суфийская литература.— Избранные труды. М., 1965.
30. Беруни Абу Рейхан. Индия.—Избранные произведения. Т. 2. Таш., 1963.
31. Болдырев А. Н. Зайнаддин Васифи — таджикский писатель XVI в. (Опыт творческой биографии). Сталинабад, 1957.
32. Болдырев А. Н. Персидская литература с VIII по начало XIX в.— Краткая история литератур Ирана, Афганистана и Турции. Курс лекций. [Л.], 1971.
33. Большаков О. Г. Средневековый арабский город.— Очерки истории арабской культуры V—XV вв. М., 1982.
34. Борщевский Ю. Е. Персидская народная литература.—Плутовка из Багдада. М., 1963.
35. Борщевский Ю. Е. Мусульманский географ Мухаммад б. Йахйа из Индии, приписываемое ему Ҫувāр ал-аķāлӣм и географическое сочинение Хāфиз-и Абрӯ.— ПП и ПИКНВ. III. М., 1967.
36. Борщевский Ю. Е. Мусульманский географ Мухаммад б. Йахйа из Индии, «География» Хафиз-и Абру. «Джахан-наме» и Мухаммад б. Бахр ар-Рухни.— ППВ. Ежегодник. 1970. М., 1974.
37. Брагинский И. С., Комиссаров Д. С. Персидская литература. Краткий очерк. М., 1963.
38. Будаг Казвини. Джавахир ал-ахбар, рук. ГПБ, D 288.
39. Булгаков П. Г. Жизнь и труды Беруни. Таш., 1972.
40. Булатов М. С., Долинская В. Г. Пропорции рукописных книг Среднего Востока XV—XVIII вв.— Из истории искусства Великого города. Таш., 1972.
41. Бурхан-и катиʻ, та'лиф-и Мухаммад Хусайн б. Халаф Табризи мутахаллис ба Бурхан. Ба ихтимам-и доктор Мухаммад Муʻин. Чап-и дуввум. Дж. 1. Тихран, 1342[1963].
42. Важе-нама-йи фарси. Бахш-и чахарум-и Миʻйар-и джамали аз Шамс-и Фахри Исфахани. Вираста-йи Садик Кийа. Тихран, 1337[1958].
43. Васифи Зайн ад-Дин. Бада'иʻ ал-вака'иʻ. Дж. 2. Тихран, 1351 [1972]. (Изд. А. Н. Болдырева.)
44. Вахид Табризи. Джамʻ-и мухтасар. Трактат о поэтике. Критический текст, пер. и примеч. Д. Е. Бертельса. М., 1959.
45. Вахиди М. Я. Текстологическое исследование «Маджмаʻ ал-гара'иб» Султана Мухаммада Балхи. Таш., 1974 (автореф. канд. дис.).
46. Ворожейкина З. Н. Лирические «фрагменты» Камал ад-Дина Исмаила Исфахани.— КСИНА, № 67, 1963.
47. Ворожейкина З. Н. Газели Қамала Исмаʻила Исфахани (К проблеме генезиса жанра).— Иранская филология. М., 1969.
48. Ворожейкина З. Н. Система образов в касыде Камал ад-Дина Исмаʻила Исфахани.— ПП и ПИКНВ. V. Л., 1969.
49. Ворожейкина З. Н. Четверостишия Камала Исмаила Исфахани.—ПП и ПИКНВ. VII. М., 1971.

50. Ворожейкина З. Н. Четверостишия Камал ад-Дина Исмаила Исфахани. «Стансы» о зульфах.— ПП и ПИКНВ. VIII. М., 1972.
51. Ворожейкина З. Н. Послания к меценату.— ПП и ПИКНВ. IX. М., 1973.
52. Ворожейкина З. Н. Пейзаж в персидском четверостишии XII—XIII вв.—ПП и ПИКНВ. X. М., 1974.
53. Ворожейкина З. Н. О специфике представлений о прекрасном в классической персоязычной поэзии.—ПП и ПИКНВ. XI (2). М., 1975.
54. Ворожейкина З. Н. Касыда фахрийе — самовосхваление средневекового поэта.— ПП и ПИКНВ. XIII (1). 1977.
55. Ворожейкина З. Н. К вопросу о «странствующих» четверостишиях.— ПП и ПИКНВ. XII (2). М., 1977.
56. Гулистан-и хунар. Та'лиф-и Кази Мир Ахмад-и Мунши-йи Куми. Ба тасхих ва ихтимам-и Ахмад Сухайли Хансари. Тихран, 1352 [1973].
57. Гулчин-Ма'ани А. Тарих-и тазкираха-йи фарси. Дж. 1. Тихран, 1348[1969].
58. Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. М., 1972.
59. Гюзальян Л. Т. Исправления в тексте древнейшей рукописи «Шахнамэ».— ИФЖ. 1972, № 2(57).
60. Дамади М. Джамал ад-Дин ибн Абдарраззак.— «Гаухар». Тихран, сал-и сийум (1354/1975), № 3, 4, 11—12; сал-и чахарум (1355/1976), № 1.
61. Даниш-Пажух М. Т. Дабири ва нависандаги.— «Хунар ва мардум», 1349[1970], № 101—103; 1350[1971], № 106, 109.
62. Дарский Э. Среднеазиатский устав цеха живописцев.— ПВ. 1959, № 3.
63. Джахан-наме аз Мухаммад ибн Наджиб Бакран. Ба мукаддама-йи Борщевский, ба кушиш-и Мухаммад Амин Рийахи. Тихран, 1342[1963].
64. Диван-и камил-и устад-и Джамал ад-Дин Мухаммад ибн Абдарраззак Исфахани. Ба тасхих ва хаваши-йи Хасан Вахид Дастгарди. Тихран, 1320[1941].
65. Диван-и Анвари ба ихтимам-и Мухаммад Таки Мударрис Ризави. Дж. I. Тихран, 1337[1958]; Дж. II, 1340[1961].
66. Диван-и Мас'уд-и Са'д-и Салман. Ба тасхих-и Рашид Йасими. Тихран, 1339[1960].
67. Диван-и Минучихри Дамгани. Ба кушиш-и Мухаммад Дабир Сийаки. Тихран, 1347[1968].
68. Диван-и Хакани Ширвани. Ба тасхих-и Али Абд ар-Расули. Тихран, 1316[1937].
69. Диван-и халлак ал-ма'ани Абу-л-Фазл Камал ад-Дин Исма'ил Исфахани. Ба мукаддама ва хаваши ва та'аликат ва фихристха ба ихтимам-и Хусайн Бахр ул-Улуми. Тихран, 1348[1970].
70. Жуковский В. А. Али Аухадэддин Энвери. Материалы для его биографии и характеристики. СПб., 1883.
71. Кабус-намэ. Пер., статья и примеч. Е. Э. Бертельса. М., 1953.
72. Каждан А. П. Книга и писатель в Византии. М., 1973.
73. Кази-Ахмад. Трактат о каллиграфах и художниках. 1596-97/1005. Введ., пер. и коммент. Б. Н. Заходера. М.— Л., 1947.
74. Казиев А. Ю. Миниатюры рукописи «Хамсэ» Низами 1539—1543 гг. Баку, 1964.
75. Казиев А. Ю. Художественно-технические материалы и терминология средневековой книжной живописи, каллиграфии и переплетного искусства. Баку, 1966.
76. Костыгова Г. И. Из истории среднеазиатской и иранской рукописной книги XIV—XVI вв.— Книги, архивы, автографы. М., 1973.
77. Костыгова Г. И. Трактат по каллиграфии Султан-Али Мешхеди.— «Труды ГПБ». Вып. 2/5. Л., 1957.

78. Куллийат-и Халлак ал-ма‘ани. Бомбей, 1307[1889-90].
79. Лихачев Д. С. Текстология. На материалах русской литературы X—XVII вв. М.—Л., 1962.
80. Лихачев Д. С. Развитие русской литературы X—XVII вв. Л:, 1973.
81. Лихачев Д. С., Панченко А. М. «Смеховой мир» Древней Руси. Л., 1976.
82. Лугат-и фурс та‘лиф-и Абу Мансур Али б. Ахмад Асади Туси. Ба ихтимам-и Аббас Икбал. Тихран, 1319[1940].
83. Лугат-и фурс мансуб ба Асади Туси. Ба кушиш-и Мухаммад Дабир Сийаки. Тихран, 1336[1957].
84. Ма’ил Харави. Лугат ва истилахат-и фанн-и китабсази. Тихран, 1353[1974].
85. Мальцев Ю. С. Анонимная персоязычная космография XII века «Аджа’иб ал-махлукат ва гара’иб ал-мавджудат» как историко-географический источник. Душ., 1972 (автореф. канд. дис.)
86. Малышев В. И. Искатель старинных рукописей.— «Звезда». 1970, № 10.
87. Масрур Х. Шарх-и хал-и Камал ад-Дин Исфахани.— «Армаган», сал-и хафтум. Тихран, 1303[1924], № 1.
88. Мастера искусства об искусстве. Т. I. Средние века. М., 1966.
89. Матини Дж. Расм ал-хатт-и бахши аз Шарх-и та‘аруф.— «Revue de la Faculté des Lettres». Т. 12, № 1. Machhad, 1976.
90. Матини Дж. Тухфат ал-гара’иб мансуб ба Мухаммад б. Аййуб ал-Хасиб Табари.— «Revue de la Faculté des Lettres». Т. 7, № 4. Machhad, 1972.
91. Махджуб М. Д. Сабк-и хурасани дар ши‘р-и фарси. Тихран, 1345 [1976].
92. Мец А. Мусульманский ренессанс. Изд. 2. М., 1973.
93. Миклухо-Маклай Н. Д. Географическое сочинение XIII в. на персидском языке.— УЗИВАН. IX. 1954.
94. Миклухо-Маклай Н. Д. Описание таджикских и персидских рукописей Института востоковедения АН СССР. Вып. 1. Географические сочинения. Л., 1955.
95. Миклухо-Маклай Н. Д. Описание таджикских и персидских рукописей Института востоковедения АН СССР. Вып. 2. Биографические сочинения. М., 1961.
96. Миклухо-Маклай Н. Д. Еще раз об авторе сочинения Аджа’иб ад-дунйа.— ПП и ПИКНВ. V. Л., 1969.
97. Миклухо-Маклай Н. Д. К характеристике среднеазиатской географической литературы XVI—XVII вв.— ПП и ПИКНВ. VI. М., 1970.
98. Минуви М. Аз-хаза’ин-и туркийе.— «Маджалла-йи данишкада-йи адабийат. Дж. 4, № 2. Тихран, 1335[1956].
99. Минуви М. Фирдоуси-сахтаги ва джунун-и іслах-и аш‘ар-и кудама.— «Маджалла-йи данишкада-йи адабийат», № 80. Тихран, 1352[1973].
100. Мирза Хабиб Эфенди Исфахани. Хатт ва хаттатан. Истанбул, 1305[1887-88].
101. Мирхонд. Раузат ас-Сафа. Дж. I. Лакнау, 1308[1891].
102. Мукминова Р. Г. Очерки по истории ремесла в Самарканде и Бухаре в XVI в. Таш., 1976.
103. Мунзави А. Барраси-йи амари аз нусхаха-йи хатти-йи диван-и Хафиз ва Са‘ди.— «Вахид». IX, № 2. 1350[1971].
104. Мунзави А. Намудар-и нусхаха-йи хатти-йи фарси.— «Рахнама-йи китаб». XIV. №№ 4—6. 1351[1971].
105. Мунзави А. Фихрист-и нусхаха-йи хатти-йи фарси. Дж. I—VI. Тихран, 1348—1355[1969—1976].
106. Мухаммад б. Наджиб Бакран. Джахан-наме. Издание текста, введ., указ. Ю. Е. Борщевского. М., 1960.

107. Мыльников А. С. Чешская книга. Очерк истории. М., 1971.
108. Наби-хан А. Захира-йи надир аз китабха-йи хатти-йи Музе-йи милли-йи Пакистан.— «Хилал», № 61, Карачи, 1345[1966].
109. Нава'и А. Шах Тахмасб Сафави. Маджму'а-йи аснад ва мукатабат-и тарихи. Тихран, 1350[1971].
110. Навваби М. Хандан-и Висал Ширази. Табриз, 1335[1956].
111. Насави Шихаб ад-Дин Мухаммад. Жизнеописание султана Джалал ад-Дина Манкбурны. Пер. с араб., предисл., коммент., примеч. и указ. З. М. Буниятова. Баку, 1973.
112. Насир-и Хусрау. Сафар-намэ. Книга путешествия. Пер. и вступит. статья Е. Э. Бертельса. М.— Л., 1933.
113. Низами Арузи Самарканди. Собрание редкостей, или Четыре беседы. Пер. с перс. С. И. Баевского и З. Н. Ворожейкиной, ред. А. Н. Болдырев. М., 1963.
114. Никитина В. Б. Литература Ирана.— Литература Востока в средние века. Ч. II. [М.], 1970.
115. Ну'мани Шибли. Ши'р-и аджам йа тарих-и ши'р ва адабийат-и Иран. Дж. 2. Тихран, 1328[1949].
116. Омар Хаййам. Трактаты. Пер. Б. А. Розенфельда. Вступит. статья и коммент. Б. А. Розенфельда и А. П. Юшкевича. М., 1961 (ПЛНВ. Тексты. Малая серия. III).
117. Петрушевский И. П. Земледелие и аграрные отношения в Иране XIII—XIV вв. М.— Л., 1960.
117а. Подробное описание путешествия голштинского посольства в Московию и Персию в 1633, 1636 и 1639 годах, составленное секретарем Посольства Адамом Олеарием. Пер. с нем. Павел Барсов. М., 1870.
118. Полосин В. В. Об одной неизученной категории разночтений в арабских рукописях.— ПП и ПИКНВ. IX, М., 1973.
119. Рипка Я. (ред.). История персидской и таджикской литературы. Пер. с чешского. М., 1970.
120. Розенберг Ф. А. О вине и пирах в персидской национальной эпопее.— Сборник Музея антропологии и этнографии при Российской АН. Пг., 1918.
121. Розов Н. Н. Русская рукописная книга. Л., 1971.
122. Рудаки. Стихи. Ред. и коммент. И. С. Брагинского. М., 1964.
123. Сафа З. Тарих-и адабийат дар Иран. Дж. I—IV. Тихран, 1335—1355 [1956—1976].
124. Семенов А. А. Гератская художественная рукопись и ее творцы.— «Алишер Навои». М.— Л., 1946.
125. Семенов А. А. Рецепты оформления старинных восточных рукописей.— «Труды ИИЯЛ Тадж. ФАН СССР». Т. 29, 1951.
126. Сиасет-намэ. Книга о правлении везира XI столетия Низам ал-Мулька. Пер., введ. в изучение памятника и примеч. Б. Заходера. М.— Л., 1949.
127. Сихах ал-фурс-и Мухаммад ибн Хинду-шах Нахчивани. Ба ихтимам-и Абд ал-Али Та'ати. Тихран, 1341[1962].
128. Смирнова О. И. Некоторые вопросы критики текста.— ППВ. Ежегодник. 1968. М., 1970.
128а. Собрание восточных рукописей Академии наук Узбекской ССР. Т. I—VIII. Таш., 1952—1967.
129. Срезневский И. И. Мысли об истории русского языка. СПб., 1887.
130. Стори Ч. А. Персидская литература. Биобиблиографический обзор в трех частях. М., 1972.
131. Тагирджанов А. Т. Описание таджикских и персидских рукописей Восточного отдела библиотеки ЛГУ. Т. I. Л., 1962.
132. Тазкира-йи Насрабади та'лиф-и мирза Мухаммад-Тахир Насрабади Исфахани. Тихран, 1317[1938].

133. Таки Бинеш. Равиш-и тасхих-и мутун-и фарси.— «Revue de la Faculté des lettres et sciences humaines». T. XXVII, 116. Tebriz, hiver 1976.
134. Тахири Ираки. Танкид бар тарджума-йи ас-Савад ал-а'зам.—«Рахнама-йи китаб». Дж. 14, №№ 4—6, 1350[1971].
135. Тихрани Ака Бузург. Аз-зари'а ила тасаниф аш-ши'а. Кисм I—III. Неджеф, 1355—1357[1936—1938].
136. Туманский А. Г. Новооткрытый персидский географ X столетия и известия его о славянах и русах.— ЗВОРАО. Т. X, 1897.
137. Фалсафи Н. Зиндагани-йи шах Аббас-и кабир. Дж. 2. Тихран, 1334 [1955].
138. Фарханг-и адабийат-и фарси та'лиф-и доктор Зухра-йи Ханлари-Кийа. Тихран, 1348[1970].
139. Ал-Фихрист та'лиф-и Мухаммад б. Исхак ан-Надим. Тарджума-йи М. Риза Таджаддуд. Чап-и дуввум. Тихран. 1346[1967].
140. Фихрист-и кутуб-и китабхана-йи мубарак-и Астан-и Кудс-и Ризави. Дж. I—III. Машхад, 1345[1926].
141. Фрай Р. Н. Наследие Ирана. М., 1972.
142. Хабиб ас-сийар фи ахбар афрад башар. Та'лиф-и Гийас ад-Дин Хондамир. Дж. 3. Тихран, 1333[1954].
143. Харави Аминаддин-хан. Ма'лумат ал-афак. Лакнау, 1873.
144. Хинц В. Мусульманские меры и веса с переводом в метрическую систему. М., 1970.
145. Худуд ал-алам. Рукопись Туманского. С введ. и указ. В. Бартольда. Л., 1930.
146. Хумайунфаррух Р. Тарихча-йи китаб ва китабхане дар Иран.— «Хунар ва мардум», 1346[1967], № 55.
147. Хошим Р., Хусейнзода Ш. Донишномаи Кадархон ва ахамияти он дар омухтани мероси адабии мо ва осори Рудаки.— «Сухансарон Панчруд». Сталинобод, 1958.
148. Чайкин К. И. Асади Старший и Асади Младший.—Фердовси. 934—1934. Л., 1934.
149. Четверостишия Хакани. Изд. и пер. Карла Залемана. СПб., 1875.
150. Чиллаев К. Народный дастан «Абу Муслим-наме» (Опыт историко-филологической характеристики рукописного памятника). Душ., 1973 (автореф. канд. дис.).
151. Шафии М. Назари ба иджмал аз лихаз-и сабк ва дастур-и забан дар диван-и устад Джамал ад-Дин Исфахани.— «Армаган», сал-и 58 (45), Тихран, 1535[1976], № 1—6.
152. Щеглова О. П. Каталог литографированных книг на персидском языке в собрании Ленинградского отделения ИВ АН СССР. Ч. I—II. М., 1975.
153. Abbot N. Review of Arabic Paleography.— AI, vol. VIII, 1941.
154. Arnold T. W., Grohmann A. The Islamic Book. A Contribution to its Art and History from VIIth to the XVIIth Century. P., 1929.
155. Asadi's neupersisches Wörterbuch Lughat-i Furs nach einzigen vaticanischen Hadschrift. Hrsg. von Paul Horn. B., 1897.
156. Barbier de Meynard C. Dictionnaire géographique, historique et litteraire de la Perse et des contrées adjacents, extrait du Mo'djem ul-Bouldan de Yaqout. P., 1861.
157. Binyon L. Poems of Nizami, described by. L., 1928.
158. Buchkunst der Morgenlandes. Katalog der Ausstehlung im Prunksaab. Wien, 1953.
159. Cahen C. Ya-t-il eu des corporations professionnelles dans le monde musulman classique?— The Islamic City. Ed. by A. H. Hourani, S. M. Stern. Glasgow, 1969.
160. Catalogue of the Persian, Turkish, Hindustani and Pushtu Manuscripts in

the Bodleian Library begun by... Ed. Sachau... completed... by H. Ethé. Ox., 1889.
161. Collections scientifiques de l'Institut des langues Orientales du Ministère des Affaires Étrangeres. Vol. III. Manuscrits persans. Par le Baron V. Rosen. SPb., 1886.
162. Creswell K. A. S. A Bibliography of the Architecture, Art and Crafts of Islam to the 1st January 1960. Cairo—London, 1961; Supplement to January 1972. L., 1973.
163. Daneche-Pajouh T. M. Catalogue des manuscrits de la Bibliothèque de la Faculté des Lettres. Tehran, 1960.
164. Darmsteter M. J. Les origines de la poésie persane. P., 1887.
165. Diringer D. The Hand-produced Book. L., 1958.
166. Diringer D. The Illuminated Book, its History and Production. New ed., revised and augmented with the assistance of Dr. R. Regensburger. L., 1967.
167. Dorn B. Catalogue des manuscrits et xylographes orientaux de la Bibliothèque Impériale Publique de St. Pétersbourg. SPb., 1852.
168. Ethé H. Catalogue of the Persian Manuscripts in the Library of the India Office. Vol. I. Ox., 1903.
169. Floor W. M. The Guilds in Iran — an Overview from the Earliest Beginnings till 1972.— ZDMG. Bd 125, H. 1, 1975.
170. Flügel G. Die arabischen, persischen und türkischen Handschriften der kaiserlich-königlichen Hofbibliotek zu Wien. Bd II, 1865.
171. Das Frahang-i pahlavik in zeichengemässer Anordnung. Hsrg. von Heinrich F. J. Junker. Lpz., 1955.
172. Guillou A. Production and Profite in the Byzantine Province of Italy (tenth and eleventh centuries): an Expending Society.— «Dumbarton Oaks Papers». T. 28, 1974.
173. Hidayat al-Muta'allimin fi-t-tibb. By Abu Bakr Rabi' b. Ahmad al-Akhawaini al-Bukhari. Ed. by Jalal Matini. Mashhad, 1965.
174. Hinz W. The Value of the Toman in the Middle Ages.— Yad-name-ye Irani-ye Minorsky. Tehran, 1969.
175. Hudud al-Alam. «The Regions of the World». A Persian Geography 372 A. H.—982 A. D. Transl. and expl. by V. Minorsky. L., 1937; Ed. 2. L., 1970 (GMS, NS XI).
176. Inayatullah Sh. Bibliophilism in mediaeval Islam.— IC, vol. XII, № 2, 1938.
177. Jabbar-Beg M. A. A Contribution to the economic History of the Califate.—IQ, vol. 16, № 3—4, 1972.
178. Lazard G. Le langue des plus anciens monuments de la prose persane. P., 1963.
179. Lazard G. A quelle époque a vécu l'astronome Mohammad Ayyub Tabari?— Yad-name-ye Irani-ye Minorsky. Tehran, 1969.
180. Lexicon bibliographicum et encyclopaedicum a Mustafa ben Abdallah Katib Jelebi dicto et nomine Haji Khalfa celebrato compositum... Ed. Gustavus Fluegel. T. I—VII. L.—Lpz., 1835—1858.
181. Lubabu l'Albab of Muhammad Awfi. Ed. by Edward Browne and Mirza Muhammad Qazwini. P. I. L., 1906; p. II, L., 1903.
182. Mahdavi Y. Bibliographie d'Ibn Sina. Tehran, 1954.
183. Martin F. B. The Miniature Painting and Painters of Persia, India and Turkey from 8th to the 18th century. Vol. I. L., 1912.
184. The Mathnawi of Jalálu'ddín Rumí. Ed. from the oldest Manuschipts available with critical notes, translation and commentary by R. A. Nicholson. Vol. III. Leiden—London, 1929 (GMS).
185. Minorsky V. Ibn Farighun and the Hudud al-'Alam.— A Locust's leg. Studies in Honour of S. H. Taqi-zadeh. L., 1962.

186. Nuzhat al-Qulub. Composed by Hamd-Allah Mustawfi of Qazwin in 740 (1340), ed. by Le Strange. London—Leiden, 1915 (GMS, XXIII).
187. Ouseley W. Travels in various Countries... Research, History, Geography, Philology and miscellaneous Literature with Extracts from rare and valuable oriental MSS. Vol. 1—3. L., 1819—1823.
188. Pearson J. D. Index Islamicus. L., 1958, 1962, 1967, 1972.
189. Pertsch W. Verzeichniss der persischen Handschriften. Die Handschriften-Verzeichnisse der Königlichen Bibliotek zu Berlin. Bd IV. B., 1888.
190. Pinto O. The Libraries of the Arabs during the Time of the Abbasides.— IC, vol. III, № 2, 1929.
190a. Rashid al-Din. The Successors of Genghis Khan. Transl. from the Persian by J. A. Boyle. N. Y.— L., 1971.
191. Reichelt H. Der Frahang-i Oim.— WZKM. Bd XIV—3, 1900; Bd XV, 1901.
192. Rieu Ch. Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum. Vol. I. L., 1879.
193. Ritter H. Autographes in Turkish Libraries.— «Oriens», vol. 6, pt. 1, 1953.
194. Robinson B. W. R. A. S. Ms. 178: An unrecorded Persian Painter.— JRAS. 1970, № 2.
195. Rypka Jan. History of Iranian Literature. Dordrecht, 1968.
196. Rypka Jan. Dějiny perské a tádžické literatury. Praha, 1956.
197. Salemann C. Bericht über die Ausgabe des Miʿjar-i Jamali.— MA, t. IX. SPb., 1888.
198. Salemann C. Lexicon persicum id est libri Miʿjar-i Gamali pars quarta. Fasc. prior: Textum et indices continens. Casani, 1887.
199. Simsar M. A. Oriental Manuscripts of the John Frederick Lewis Collection in the Free Library of Philadelphia. A descriptive Catalogue. Philadelphia, 1937.
200. Sirat C. Ecriture et civilisations. [P.], 1976.
201. Storey C. A. Persian Literature. A bio-bibliographical Survey. Vol. I—II. L., 1927—1973.
202. Tadhkirat ul-shuʿara by Daulat-Shah b. Ala al-daula Bakhti-Shah al-Ghazi al-Samarqandi. Ed. by E. G. Browne. London—Leiden, 1901 (Persian Historical Texts, vol. I).
203. Welch St. A King's Book of the Kings. The Shah-nameh of Shah Tahmasp. N. Y., 1972.

СОДЕРЖАНИЕ

ОЧЕРКИ ИСТОРИИ КУЛЬТУРЫ СРЕДНЕВЕКОВОГО ИРАНА

Письменность и литература

Утверждено к печати Редколлегией серии «Культура народов Востока»

Редактор *М. М. Хасман.* Младший редактор *И. И. Исаева.* Художник *Э. Л. Эрман.* Художественный редактор *Б. Л. Резников.* Технический редактор *В. П. Стуковнина.* Корректор *К. Н. Драгунова*

ИБ № 14836

Сдано в набор 04.11.83. Подписано к печати 16.03.84. А-05371. Формат 60×84 1/16. Бумага типографская № 2. Гарнитура литературная. Печать высокая. Усл. п. л. 15,35. Усл. кр.-отт. 15,93. Уч.-изд. л. 18,04. Тираж 2400 экз. Изд. № 5058. Зак. № 808. Цена 1 р. 90 к.

Главная редакция восточной литературы издательства «Наука»
Москва К-31, ул. Жданова, 12/1

3-я типография издательства «Наука». Москва Б-143, Открытое шоссе, 28

ОПЕЧАТКИ И ИСПРАВЛЕНИЯ

Страница	Строка	Напечатано	Следует читать
13	12 св.	рукописная книга	русская рукописная книга
85	14 св.	Амид	Амин
157	строку 3 св. следует читать после строки 1 св.		
262	19 сн.	Jabbar-Beg	Jabbad-Beg

Зак. 8[illegible]

1 р. 90 к.